المقالات الثامنة

(لا حرية من الحرية)

حقيقة كل إنسان أنّه حُرّ في هذه الحياة، هذا أمر لا يمكن الفرار منه ولا يستطيع أي إنسان أن يغيّره في نفسه فضلاً عن أن يغيّره في غيره. لكن، منذ القِدَم والإنسان يحاول سلب حرية غيره ويحاول التخلّي عن مسؤولية حريّته. أمّا محاولة سلب حرية الآخرين فهدفها تعظيم القوّة الذاتية وتسخير الغير في الأعمال المكروهة والمُضنية. فأن يكون لديك عشرة أشخاص يتبعون إرادتك يجعل أثر إرادتك في العالَم أقوى من لو كنت منفرداً. وعلى رأس الأعمال السالبة للراحة هي مكاسب العيش، كالزراعة والصناعة والحِرفة والمهنة وما أشبه. فهذا عن سلب الآخرين حريّتهم. أمّا عن التخلّي عن مسؤولية الحرية، فالحرية دائماً قرينة المسؤولية، المسؤولية أمام النفس وأمام الغير، هذه ليست موعظة لكنّها حقيقة. ولذلك تُلاحِظ لومك نفسك حين تُقصِّر فيما تملك القدرة عليه، بينما تشعر بعدم المسؤولية حين يأتيك حدث قاهر لا طاقة لك للتغلّب عليه. وجود القدرة يُثبِت الحرية، وجود العجز ينفي المسؤولية، ولذلك لطالما عشق الإنسان ادعاء العجز في الأمور التي لا يريد تحمّل مسؤولية الاختيار فيها. الحرية هي الاختيار مع القدرة. ويبدأ استعباد الإنسان لنفسه ولغيره عن طريق السعي لهدم هذين الركنين، إمّا ركن الاختيار بادّعاء الاضطرار، وإمّا ركن القدرة بادّعاء العجز. وللإنسان فنون في هذا الباب يطول شرحها. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أهمّ الوسائل.

في نفي الاختيار: الجهل. النسيان. القضاء والقدر. سلطة الكواكب. القانون. الطغيان. الجينات. التاريخ.

في نفي القدرة: الضعف. الانفراد. الحبّ. السلام. القهر الإلهي. الجينات. الخوف على الضعاف. الخوف عن النفس.

فتعالوا ننظر في كل واحدة لنرى بعض ما فيها إن شاء الله.

...-...

أ-الجهل.

بما أن الهدف من الاحتيال على الإنسان الحرّ هو جعله يخدم ويعطي من ماله بغير وجه حق ولا عدل وبنحو غير متكافئ بين ما تعطيه وما تأخذه، فتجهيل الإنسان أمر مهمّ لحصول الغرض. فمن ذلك خداعه بتصوير نفسه له كمخلوق غير حرّ، وهذا أكبر تجهيل، كما كان يفعل البيض الأوربيين مع السود الأفارقة حين أعطوهم نسختهم من اليسوعية وأقنعوهم بها أن العرق الأسود مخلوق ليكون عبداً للعرق الأبيض. أو مثل تصوير العمّال في أمر المعاش ك"عامّة" واجبهم تقليد "الخاصّة" من العلماء والفقهاء، وبذلك سلّموا لهم إرادتهم ليفعلوا بها ما يشاؤون. ويحرّكوهم بأي اتجّاه يشتهون. الجهل أساس خداع الإنسان عن حريّته. حين لا تعرف الاختيارات الواقعية التي تملكها، فقد ترى طريقاً واحداً فقط فتشعر بأنّك مضطر لسلوكه، بينما العلم كان سيكشف لك عن طرق أخرى، وخسارة الاختيارات خسارة للحرية. ومن هنا أهمّية عدم تقييد الكلام في المجتمع، حتى يكون باب الاحتمالات والآراء والأبواب الأخرى دائماً مفتوحاً، ووسائل نقد دعاة الجهل متوفّرة. العلم قلب الحريّة.

ب-النسيان.

بما أن حريّتك مبنية على وجود اختيارات، فدوام تذكّر هذه الاختيارات مهمّ للحرية. ولذلك من واجبات الأحرار تجاه بعضهم البعض المداومة على تذكير بعضهم بقضايا الحرية المختلفة. وتأسيس سنن وشعائر وأعمال تُذكّرهم بها.

ج-القضاء والقدر.

من أعظم طرق الاحتيال على الناس عقيدة القضاء والقدر الجبري القهري الحتمي. ولذلك الطغاة يحبّون عقيدة القضاء والقدر، بشكل عام. والذي يهمّهم في هذه العقيدة ليس الجانب الإلهي فيها، فإنهم لا يبالون بالألوهية ولا قضاياها. لكن الذي يهمّهم فيها اعتقاد الناس بعدم وجود اختيار لهم أو عدم جدوى اختيارهم في تشكيل الواقع. وهنا زبدة العقيدة وسبب الدفاع المستميت عنها، أو الهجوم المستميت عليها من قبل الأحرار الواعين. ما معنى "الإله قدّر عليّ كذا"؟ يعني أنا لا علاقة لي بما يحصل لي. يعني لا اختيار لي. وهو المطلوب. ستكون سلبياً تجاه الواقع الخارجي، بل تجاه نفسك قبل الأمور من حولك. أنت لا شئ، هذا هو المهم. نعم، سيقولون في العقيدة "الله كل شئ وأنت لا شئ"، لكن في المحصّلة هم يريدون قسم "أنت لا شئ"، وأمّا "الله كل شئ" فهذا هو العسل الذي يدسّون فيه سُمّ "أنت لا شئ". فعقيدة القضاء الجبري تنفي الاختيار، وتُثبت أيضاً العجز أو تبرره. فهي نافعة جدّاً في تبرير الإنسان لنفسه عجزه أو تعاجزه وتكاسله ورفضه للجهاد والاجتهاد في سبيل تحقيق حريته وتنفيذ مطالبه في العالَم. لذلك تجد هذه العقيدة تزداد في المجتمعات المستعبدة من حكوماتها، أو الجاهلة بحقائق الطبيعة والتي تعيش على فتاتها مع الخضوع لقوى الطبيعة كما هو الحال مثلاً في كثير من القبائل البدوية في شتّى البقاع والقارّات. فالطبيعة والحكومة وجهان لعملة واحدة. إذا وجدت الإنسان مستعبداً للطبيعة، ستجده راضياً بالخضوع للحكومة. وإذا رأيته يسعى لإخضاع حكومته ستجده يسعى لإخضاع الطبيعة من حوله. ويصعب تصوّر الواحدة دون الأخرى. ومن أهمّ مظاهر العجز والتبرء من المسؤولية أن يفسّر الإنسان حوادث الطبيعة تفسيراً قَدَرياً جبرياً، ثم تجده أيضاً يفسّر حوادث الحكومة والمجتمع تفسيراً قَدَرياً جبرياً. والمصدر واحد في المجالين. فمثلاً، الجبري العاجز لا يرى اختيارات أفراد الحكومة سبباً في الفقر والفساد المستشري في البلاد، كلّا، لكن يرون ذلك بسبب-مثلاً- عدم إقامة الشعائر بطريقة صحيحة أو انتشار معصية ما فغضب الإله على المجتمع فانتشر الفقر والفساد بالرغم من كل أسباب الثراء المتوفّرة فعلاً والمبددة والمتعرّضة لنار الإسراف من قبل قلّة قليلة من المسيطرين على مفاتيح اقتصاد البلاد، لكن الجبري الذي يريد تبرير عجزه وعبوديته والتخلّي عن مسؤوليته يرى كل ذلك بأفعال إلهية وكونية وماورائية لا طريق له لتغييرها. فهذا معنى نسبة فعل للإله عند هؤلاء، معناه "أنا لا علاقة لي بالأمر" و "أنا غير مسؤول عنه". العقيدة الجبرية مضادّة للحرية. وبما أن الحرية حقيقة ذاتية، فالعقيدة الجبرية باطلة.

د-سلطة الكواكب.

الاعتقاد بتأثير الكواكب والأفلاك والأحوال السماوية على حال الإنسان. هذه العقيدة هي نسخة مخففة من عقيدة الألوهية الجبرية. فالفرق أن عقيدة الكواكب أنسب لعوام الناس، لأنها تجعل سبب السلطة ظاهراً لأعين حواسّهم، بينما عقيدة الألوهية أصعب من وجه لأنها تجعل سبب السلطة غيبياً. واشتغال الملوك القدماء والأباطرة بعلم الفلك والتنجيم وما أشبه، لم يكن الغرض الحقيقي منه-في

الأصل-إلا إيهام الناس بأن لهذه الكواكب سلطة فعلية في تحديد أفعال الإنسان وحوادث الأرض. ولذلك كانوا يخبرون العوام أو يجعلونهم يعرفون بوجود هؤلاء المنجّمين عندهم. ولو كان في الأمر سرّاً حقيقياً لأخفوا أمر المنجّمين كما يخفون بقية أمورهم. بالإضافة لذلك، لو كان لأحد من هؤلاء المنجّمين معرفة حقيقية بشئ مستقبلي لاستعملوه في الربح من الأسواق والأغراض المتعددة التي يمكن الاستفادة منها في اختيار المواقف المناسبة، فحادثة مطر أو ثلج قد تفسد حملة عسكرية وتهدم امبراطورية. لا نريد الدخول في تفنيد هذه الحِيَل، لكننا نشير إلى شئ منها، ويكفي الوجدان المباشر للحرية في ذات كل إنسان حتى نعرف أن كل ما يناقض هذه الحرية الذاتية فهو باطل تلقائياً حتى لو لم تعرف أي حجّة مفصّلة مستقلّة تُبطله.

هـ-القانون.

القانون كتبه الناس، يقرأه الناس، ينفّذه الناس، ويغيّره الناس. فالاحتجاج بأن "القانون يقول كذا إذن لا اختيار لي" احتجاج باطل. فمن جهة أنت تملك السعي في تغيير القانون. تملك البحث عن ثغرات تحللك من القانون الجائر. تملك مخالفة القانون في السرّ وفي المواضع التي لا تصلك فيها رقابة الرقباء الظلمة، مثلاً حين يوجد قانون يمنعك من الكلام في موضوع فأنت غير ملزم به فعليك أن تتكلّم في السرّ ولو ستكتب على ورق لن يطّلع عليه غيرك مبدئياً أو عليك بالتكلّم مع ثقاتك العاقلين أو تهاجر إلى بلد تستطيع التكلّم فيها أو غير ذلك من طرق كلّها متاحة لك، أمّا أن تقول "القانون منع فلا اختيار لي" فهي حجّة خادعة مزوّرة. القانون الذي يضادّ الحرية يستحق بل يجب إلقاؤه في المزبلة. بلا تردد وبلا تأسف عليه.

و-الطغيان.

الطغيان يستعمل الإكراه، أي التأثير على بدن الإنسان بألم أو بقتل في سبيل التأثير في إرادة الإنسان لتتوافق مع إرادة الطغاة. فالطغيان بحدّ ذاته دليل أنّك حرّ ! لأنه يعترف بأن لك إرادة مخالفة لإرادته، واختيار مخالف لاختياره، فهذا بحد ذاته دليل قاطع على استقلالك عنه. هذا أوّلاً. ثانياً، بغضّ النظر عن الآلام أو القتل الذي قد يميل الإنسان عادة إلى اتقائه، إلا أنه يجب الاعتراف بأن الإكراه لا ينسف الحرية الذاتية، بدليل أنّك قد تختار التعرّض لتلك الآلم أو القتل كما فعل الكثير جدّاً من الناس في حالات لا يحصرها إلا الله. نعم، النفرة من الألم والقتل مفهومة، لكن تفهمها لا يعني إعطائها أكبر من حجمها، والواقع أنها لا تنسف الحرية الذاتية من حيث جوهرها. ثالثاً، تستطيع مقاومة الطغيان بطرق متعددة، وذلك بالتخطيط والعمل في الخفاء ثم الانقضاض في الوقت المناسب (كما فعل العباسيون مع الدولة الأموية)، أو الهجرة وإعداد العدّة والهجوم (كما فعل النبي في المدينة مثلاً ثم هاجم طغاة مكّة)، أو غير ذلك من طرق لها أمثلة وشواهد كثيرة جدّاً من شتّى بقاع الأرض قديماً وحديثاً. إذن، الطغيان لا ينسف حرية الإنسان. وأنت تملك اختيارات كثيرة لمقاومته وفرض حريتك.

ز-الجينات.

الجينات هي القضاء والقدر لكن بصورة تناسب عصر الإلحاد الحداثي. فما كان بالأمس "الإله قضى عليك بكذا" صار اليوم "جيناتك تقضي عليك بكذا". فيتم استعمال الجينات لكسر الاختيار ولإثبات العجز على السواء. وأقوى حجّة للجينات تشبه أقوى حجّة للقضاء الرباني الجبري، أي أن

يقولوا لك "لأنك فعلت كذا، فكان من المحتّم عليك فعل كذا". أي اعتبار ما يحدث دليلاً على الشئ الذي يُفتَرَض أنه كان من الحتمي أن يحدث ولا اختيار للإنسان فيه بشكل من الأشكال. هؤلاء يعرفون القضاء الغيبي بالنظر إلى الواقع العَيني والمادّي، ويستدلّون بالعكس. شئ يشبه ما يعتقده بعض الناس في القمار، أي الذين يعتقدون بأن القمار هو اختيار الآلهة والقوى الغيبية، بالتالي إذا كانت هذه تحبّك وتفضّلك فأنت "محظوظ"، بالتالي ستفوز في القمار وتكسب الأموال باختيار الآلهة وإظهار إرادتها لك دون غيرك من المقامرين. مرّة أخرى، بما أن الواقع في أي لحظة لا يحتمل إلا صورة واحدة، بينما قبل هذه اللحظة يحتمل صوراً كثيرة ولانهائية، فالانتقال من الكثرة اللانهائية للاحتمالات إلى الوحدة البسيطة للواقع، يجعل هؤلاء يجبرون الفاصلة بينهما بواسطة نظرية القضاء أو الجينات أو ما أشبه. نعم، قد يقال بأن الجينات تحدد شكل الجسم وما أشبه، هذا مفهوم وهذا ليس بأعجب من أن نقول "البذرة تحوي الشجرة"، لكن أن يقال بأن الجينات تحدد فعلك اليوم وبعد غد في الساعة الفلانية والظروف الكذائية، فهذا هراء محض. فحتى لو افترضنا بصحّة تأثير جيناتك على سلوكك واختياراتك، إلا أننا نعلم بأن اختياراتنا أحياناً تتأثّر بظروف وحدود خارجة عن أجسامنا، مثلاً الحالة الجوية وشخصيات مَن حولنا وأموالنا وغير ذلك من ظروف لا تتعلّق بهيئة الجسم ذاتها، فما علاقة الجينات بهذا. فإذا قلت: لكن الجينات تجعلك تنفعل الانفعال المحدد الذي ستنفعله في ضوء كل تلك الظروف والحدود. أقول حينها: أليس هذا ظريفاً ! في نهاية المطاف، ما الفرق بين هذا وبين أن أقول لك "يوجد كائنات فضائية في عالَم خفي تحرّكك وتحدد اختياراتك كما تلعب لعبة في الكمبيوتر ويظنّ الملعوب به أنه حرّ بينما هو في الواقع مجبور". الأهمّ من هذا، مرّة أخرى، هو الوجدان المباشر وظهور الاختيارات للوعي وحتى معرفة بعض أسباب الاختيارات التي تمّت بغير وعي مباشر بها لكن بعد حين وبعد تأمل، وإمكان تغيير المسار في نفس الظروف الخارجية، كل ذلك يؤكد عدم وجود شئ محدد في الجسم يجبرك على سلوكك. وكل من يزعم بوجود أي عنصر قهري من هذا القبيل يحرّك الإنسان في كل شئ، لابد أن يعطينا دليلاً يثبت عكس كلامه، أي ما هو الشئ الذي لو توفّر فإن نظريته تكون باطلة؟ فليأتينا بهذا بنحو معقول حتى نثبت توفّره. وإلى ذلك الحين، يكفي ما ذكرناه عن العقيدة الجبرية الإلحادية الحداثية. والتي تصل إلى نفس النتيجة التي لطالما أحبّها الطغاة في الغرب مثل الشرق، أي السعي لإقناع الناس بأن إرادتهم لا قيمة لها في تشكيل واقعهم. هذا هو المطلب الذي تدور عليه أفلاك الأفكار الهرائية والعقائد الغبية القديمة والحديثة والتي ستأتي في المستقبل على ما أظنّ أيضاً.

ح-التاريخ.

هذه خرافة أخرى، أضعف مما مضى، لكنك تسمعها كثيراً وتقرأها في ثنايا الكلام بنحو لا تدري هل صاحبها جادّ أم يلعب بكلامه أم لا يعرف معنى الألفاظ. يقولون "التاريخ سيحكم بكذا" أو "مسيرة التاريخ تقضي بكذا"، أو ما أشبه. وكأن التاريخ شيئاً، أو هو سلسلة أشياء، أو حقيقة معيّنة تؤثّر باستمرار ولها مشروع واقعي واجتماعي مخصوص. الذي نلاحظة في مصدر جبرية التاريخ أنه عادة ما يكون أناس لديهم بعض الحوادث الماضية التي يريدون تأسيس حقوق وامتيازات حاضرة بناء عليها. كالأديان مثلاً التي تعتمد على حدث في الماضي (تكليم الرب للإسرائيلين في سيناء، صلب يسوع..الخ) وبدون ذلك الماضي لا يصير لحاضرهم أي شرعية. فمن جهة يريدون إثبات أهمّية الماضي، حتى يلتفت الناس أصلاً إلى ما حدث قبل آلاف السنين أو على الأقلّ افتراض حدوثه. وبعد ذلك يحتاجون إلى إثبات اتصال عضوي بين الماضي والحاضر، وبنوع من السببية أو التأثير العام، حتى يكون للحدث

الماضي المفترض تأثير على الحاضر. الملوك أيضاً يحبّون التاريخ جداً، لأنهم يعتمدون على عدوان ارتكبوه هم أو أجدادهم في الماضي لإثبات حقوق وامتيازات في الحاضر، أي حقّهم في نهب الجماهير واستعبادهم بعبارة أوضح وأفصح لأنه لا توجد "حقوق وامتيازات" معلّقة في الهواء. وكذلك مثلاً كل مَن يؤسس شيئاً في لحظة ولا يستمدّ مشروعيته بقبوله من الناس في كل لحظة بل على العكس يريدون تبرير نهب وقمع هذا الشئ لهم بناء على تلك اللحظة الماضية، مثلاً الدستور الأمريكي، الذي يستعمله البيض العنصريين من الملّاك الرأسماليين لتبرير ما هم عليه بحجّة أنه قبل مائتين سنة اجتمع بعض أشباههم في غرفة ووقّعوا ورقة بناء على تفويض-مفترض-من بعض (بعض وليس كل ولا أكثر) الناس في زمانهم. ظلمات بعضها فوق بعض. هذا حال مَن يعتمد التاريخ لإثبات أي شئ حاضر. فالتاريخ وسيلة للقول لأحرار الحاضر "المعذرة، يوجد شئ أهمّ منكم يحدد ماذا سنفعل وماذا سنأخذ منكم". طبعاً أنصار التاريخ هم إمّا الجماعة التي كتبت التاريخ، وإمّا الجماعة المنتفعة حالياً من التاريخ. وباستثناء هاتين الجماعتين، لا أحد يبالي بالتاريخ ولا بالرمم البالية التي كانت تسرح وتمرح في التاريخ. أو بعبارة أوضح لمن لم يفهم بعد : طز في التاريخ ! أو بعبارة أنظف "تلك أمّة قد خلَت، لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عمّا كانوا يعملون".

ط-الضعف.

الضعف المطلق أي الذي لا مجال للتقوّي فيه والاستعانة فيه بأمور تقوّيك على ما تريده، هذا لا كلام لنا فيه لأنه نفي للقدرة مطلقاً بالتالي يبطل هذا الركن من الحرية فتسقط المسؤولية. لكن عادة لو نظرنا في احتجاج الناس بالضعف سنجده ضعفاً نسبياً يمكن تغييره، بل في كثير من الأحيان لا يوجد ضعف واقعي بل هو ضعف متوهم. انظر مثلاً في الثورات التي أسقطت أنظمة حكم قديمة وعنيفة وشديدة الرقابة، انظر إليها قبل دقيقة من الثورة وبعد دقيقة من الثورة الناجحة، ستجد أكثر الناس قبل دقيقة منها يعتقدون بضعفهم عن تغيير الحكومة، لكن بعض دقيقة تجد أفراد "الحكومة" كل واحد يفكّر بالهرب إلى مشارق الأرض ومغاربها. ويكفيك ما حدث مثلاً في مصر أيام الأمّيين العسكريين تحديداً زمن حسني مبارك، في بضعة أيام انتهت دولة شخص سيطر مع حزبه لسنوات طوال. وفي المجال العلمي، انظر إلى ستيفن هوكينغ، وشلله التام تقريباً، ومع ذلك أثّر في مجاله وتكلّم وكتب. طالما أن فيك نَفَس، فأنت لست ضعيفاً ضعفاً مطلقاً. وحتى الدعاء في عمق السرّ هو تعبير عن قوّة الإرادة، ويكفي هذا لنفي الضعف المطلق.

ي-الانفراد.

"أنا وحدي ولا أستطيع التغيير". حسناً، كل مَن جاء للتغيير تقريباً بدأ وحده، ثم بدأ يجمّع الناس شيئاً فشيئاً. اعمل على ذلك.

ك-الحبّ. والسلام.

العجز بسبب الحبّ ! العجز بسبب السلام ! هذا مستوى عالي من الهروب من الحرية والمسؤولية. "أنا أحبّ الناس، ولذلك أقبلهم كمم هُم"، أو "أنا مسالم بطبعي ولذلك أرضى بالعالَم كما هو". اللجوء إلى عقائد القضاء والقدر وسيلة الأغبياء، لكن اللجوء إلى الحب والسلام وسيلة "الأتقياء" والطبقة العالية من الناس في تبرير سفالتها. لو كنت تقبل بالأمور كما هي فعلاً بدون اختيار، حسناً، فالمرّة القادمة

تريد أن تتبرّز فيها فمن فضلك لا تختار الذهاب إلى الحمام لكن عليك بالخراء في سروالك والبقاء فيه. وأحبّ خرائك كما هو إن كنت من الصادقين.

ل-الخوف على الضعاف. وعلى النفس.

هذه وسيلة إكراه مهمّة يستعملها الطغاة كثيراً. شخص يخاف على أمّه، على زوجته، على أطفاله، وامرأة تخاف على زوجها وأهلها وأولادها وما أشبه، فيرى أنه مجبور على سلوك مسلك معيّن لا مخرج منه. مرّة أخرى، لو دققت النظر ستجد أنه حتى لو قبلنا بوجود إكراه يجعل النفس تكره فعلياً الإقدام على شئ ، إلا أنك تملك اختيارات في إظهار إرادتك وتحقيق حريّتك، حتى لو كنت ستدعو على مَن ظلمك وأكرهك، كحدّ أدنى ومبدئياً. ثم بعد ذلك اشتغل على الخروج من حدود سلطة المُكرِهين لك. ابحث عن الثغرات والفراغات التي تستطيع استغلالها لإيصال رسالتك والعمل بما تُحبّ. وهكذا. ليكن الأصل الذي تعتمد عليه هو "لا عذر في عدم الحرية". بالمطلق وبدون قيد أو شرط. حينها فقط يمكن أن تجد أبواب الخروج من الإكراه والضيق، وتحيا كإنسان، يعني تحيا حُرّاً.

....

الآخر خطر. هذا أساس كل حجاب. أن تضع فاصلاً بينك وبين شئ، هو نوع من الغربلة والفلترة لما يُخرجه ذلك الشئ، فأنت من جهة لا ترغب في قطع صلتك به كلّياً ومن جهة أخرى لا تريد فتح نفسك له كلّياً، وللتوفيق بين الأمرين تختار الحجاب الذي يُقيّد صلتك به بنحو يكون أقرب لمتطلباتك.

أبرز أمثلة حجاب الجسم هو تغطية المرأة لكل أو أهمّ مناطق جسمها. وهذا أمر اشتغلت به الأمم منذ القديم، بشتّى أصنافها. لكن أسباب هذا الحجاب لم تكن واحدة عند الجميع، وإن اشتركت في نقاط مهمّة في كثير من الأحيان.

أبرز أمثلة حجاب العقل هو التقليد الفكري والإرادي لشخص مُلهَم أو يُعتَقَد فيه الإلهام والوحي والعبقرية وما أشبه. وهذا أيضاً أمر كان ولا يزال حيّاً بأشكال مختلفة في شتّى الأمم. ومن أهمّ أسباب هذا الحجاب هو خطر الوجود. إذ كما بيّنا من قبل، لا حجاب بدون اعتقاد الخطر، ولا حجاب بدون إرادة الجمع بين الاتصال والانفصال عن الشئ. ففي حالة حجاب المرأة مثلاً الاتصال بالمجتمع وفيه الرجال ضروري بوجه أو بآخر، وإرادة الانفصال عن الرجال لأسباب تتعلّق بحفظ النسل وضمان الأمانة وعدم الخيانة وعدم إثارة الشهوات وما أشبه تجعل الحجاب ضرورة عند البعض. أمّا بالنسبة لحجاب العقل بالتقليد والتسليم الكّلي بغير سؤال ولا جدال فمردّه إلى خطر الوجود، أي إرادة الاتصال بالوجود والبقاء حيّاً وتحصيل المنافع، مع إرادة الانفصال عن أسباب الخطر الفكري والسلوكي الآتي من الجهل عموماً أو التعاليم "غير الصحيحة" التي يروجها الآخر والغريب، فيأتي حجاب التقليد ليحمي المُحَجَّبين من مخاطر التفكير والمتاهات النظرية، ومخاطر الإرادة والاختيارات والمسؤولية، فيتمّ إلقاء الحمل على شخص أو نصّ، ويحصل الأمن النفساني والأمان الاجتماعي-لا أقلّ هكذا هي النظرية.

إذن الحجاب، مزيج من الخوف والرجاء. برزخ بين الاتصال والانفصال.

الآن، لننظر في الآية المشهورة بآية الحجاب في القرءآن لنرى مضامينها الكبرى على الأقلّ. فتعالوا ننظر.

...-...

الآية من سورة الأحزاب رقم ٥٩.
{يأيها النبيّ ، قُل لأزواجك وبناتك ونسآء المؤمنين ، يُدنين عليهنّ من جلابيبهن ، ذلك أدنى أن يُعرَفنَ فلا يؤذَيْن ، وكان الله غفوراً رحيماً.}

أقول: في قراءة أي كلام عموماً، والقرءآن خصوصاً، لابد من التمييز بين مجال الخبر ومجال الأمر. ثم ننظر في العلاقة بينهما. فحين يقول {قُل} فهذا أمر له بأن يقول شيئاً. لكن حين يقول {كان الله غفوراً رحيماً} فهذا خبر عن شئ، معلومة، حقيقة. فالمعلومة تتوجه للعقل ليفهمها، والأمر يتوجّه للإرادة ليوجهها، والمفترض في الكلام الحكيم أن توجد علاقة بين الخبر والأمر، أي السبب الباعث لتنفيذ الأمر راجع إلى فهمنا واقتناعنا بالمعلومة وإرادتنا العمل في نطاقها. هذا الصنف من الأوامر نسمّيه الأوامر الطوعية، من الطاعة التي هي العمل بناء على الإرادة الحرّة والاقتناع بالشئ. وضدّ الطاعة الإكراه، مثلاً في قوله

تعالى "إلا مَن أُكرِه وقلبه مطمئن بالإيمان" ذكر الكفر بالله لكن بسبب الإكراه، والمعنى أنه تعرّض للتعذيب مثلاً فأظهر كفره بالله باللفظ مثلاً، فهو لا يريد ذلك حقّاً لكنّه يريد التخلّص من أسباب الألم فيتلفّظ بما يريده مَن يكرهه. فالإكراه أيضاً فيه أمر، لكنه مبني على الإيلام والتعذيب والتخويف بالقتل وما أشبه من أسباب، فيتم تنفيذ الأمر من أجل التخلّص من الألم بل بسبب الإرادة المبنية على الفهم.

على سبيل المثال، حين يقول الله عن القاتل أنه يُقتَل قصاصاً، فهنا لأن القاتل اعتدي على حرية المقتول وأجبره على الموت، فيجوز الاقتصاص من القاتل غصباً عنه وبدون الالتفات لاختياره واقتناعه بالقصاص. كما أنّه لم يحترم إرادة المقتول، كذلك لا يحترم الحاكم بالعدل إرادة القاتل. كذلك الأمر في السرقة. لأن السارق أخذ مال المسروق منه جبراً وقهراً، فتجوز معاقبة السارق جبراً وقهراً أيضاً. في مثل هذه الحالات، الإكراه يكون عادلاً، لأنه مُقابِل إكراه سبق من المجرم المعتدي. فهذا الصنف من الأوامر موجود في كتاب الله.

فلابد إذن من التمييز بين الأوامر الواردة في كتاب الله بين الأوامر الطوعية والأوامر الإكراهية. يعني متى يجب ترك الشخص ليقتنع بنفسه لينفذ الأمر، ومتى يجوز أو يجب إجبار الشخص لينفذ الأمر. من أخطر أنواع التحريف والجهل العميق عدم التمييز بين الأمرين، واعتبار أي أمر هو أمر إكراهي، أي أمر يجوز إكراه الناس على تنفيذه. كما أنّه من التحريف والجهل اعتبار كل أمر راجع إلى الاقتناع الشخصي والإرادة الحرّة للمأمور أو المفعول به الفعل. الذي نعرفه بدراسة كتاب الله هو التمييز بين الأمر الطوعي والأمر الإكراهي. ويظهر الفرق بالنظر بتركيز وتمهّل في كل آية ورؤية ما تنبني عليه أوامرها.

إذا نظرنا في الآية المُسمّاة بآية الحجاب حسب الشائع سنجد أن بداية الأغلاط الشائعة فيها تبدأ من تسمية الآية. فهذه الآية لا تتكلّم عن "الحجاب"، والذي له معنى في كتاب الله كما ورد في آية نساء النبي "وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب". فالحجاب شئ يوضع بين جسم وجسم، بينما الآية محلّ الكلام تذكر الجلباب، والجلباب شئ يوضع على جسم {يُدنين عليهنّ من جلابيبهن}. فالجلابيب هي {جلابيبهن} والإدناء يكون {عليهنّ} أي على أجسامهن. بينما الحجاب هو شئ يوضع كفاصل فهو ليس حجاب للمرأة ولا للرجل ولكن حجاب بين المرأة والرجل ولا يتّصل بجسم أي واحد منهما. إذن، في الكتاب العزيز يوجد شئ اسمه حجاب وشئ اسمه جلباب، ولكل واحد منهما آياته المشتملة على أخباره وأوامره الخاصّة به. ونحن هنا ندرس آية الجلباب.

لنبدأ بتقسيم الآية إلى عناصرها، حتى نحللها إلى خبر وأمر، ثم ننظر للأخبار في ضوء الأوامر لنعرف طبيعة الأوامر وشؤونها.

{يأيها النبي} نداء من مِنزل القرءآن للنبي. والكلام هنا عنه بصفة {النبي} لا بأي صفة أخرى. وهذا مهمّ، لأن طبيعة الأوامر ترجع أحياناً إلى صفة الآمر نفسه. حين يأمر الوالد بشئ ليس مثل أمر الحاكم بشئ، وليس مثل أمر الشحاذ "أعطوني كذا" بشئ. لابد من الالتفات إلى صفة الآمر والمأمور بدقّة. فبما أن النداء جاء للنبي هنا، فالمفترض أن لا يبلّغ هذا القول غير النبي، ولا يأمر بما سيأتي بعده إلا النبي، ومَن يريد العمل بمقتضى الأمر فعليه أخذه عن قول النبي لا غير. فالله لم يعطي صلاحية هذا الأمر

لغير النبي، ولم يقل مثلاً "يأيها الذين ءآمنوا قولوا للنساء يدنين عليهنّ من جلابيبهن" أو شئ من هذا القبيل. السلطان مُعطى للنبي حصراً في هذه الآية.

{قل} هنا الأمر الأوّل. فالأمر لم يأتي مباشرة للمُكلّفات بالأمر، لكن جاء بواسطة النبي. أي لم تقل الآية "افعلن كذا وكذا" مباشرة كما في "أقيموا الصلاة" مثلاً. بل هنا توسيط ظاهر للنبي في قول شئ.
{لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين}. هنا الجمهور المُخاطَب بقول النبي. وهذا الجمهور حاصر. أي لو كان المقصود قول النبي لكل امرأة أو أنثى على الإطلاق، لما كان ثمّة داعي أصلاً لوضع هذا القيد بذكر ثلاثة أصناف من الإناث فقط. الأمر مُقيَّد بالمخاطَبين به. كما أن القانون إذا قال "على صاحب العمل فعل كذا وكذا"، فمجرّد ذكر صاحب العمل كافٍ لإخراج غير أصحاب العمل من موضوع القانون المذكور. ذكر شئ هو إخراج لغيره. لو افترضنا أن الآية تقول {قل لأزواجك} فقط، ولم يذكر البنات ونساء المؤمنين، لعلمنا بأن المقصود أزواج النبي حصراً دون غيرهنّ. والذي يفهم أي شئ غير هذا هو إمّا لا يفهم الكلام وإمّا يريد التشريع من عند نفسه ولا يريد اتباع التشريع المذكور، بعبارة أخرى كأنّه لا يعجبه التشريع المذكور ويريد اختراع شئ آخر من عند نفسه. حسناً، فليتبع ما يريده، لكن لا ينسبه إلى الكلام أو النصّ الذي لم يتبعه بحذافيره. المُخاطَبَات بآية الجلباب ثلاثة فئات من الإناث، فقط لا غير، وقد فصّلهنّ الله بالنصّ عليهنّ.

الفئة الأولى {أزواجك} وبما أن أزواج النبي توفّاهن الله، فلا حاجة للدخول في هذه الفئة كثيراً.

الفئة الثانية {وبناتك} والبنت تشمل البنت المباشرة وبنات هذه البنت، فالحفيد ابن الجدّ بتوسّط الأب، وهذا معلوم. بالتالي، قول الله هنا بنات النبي يعني بناته في زمنه وكل بنات بناته إلى يوم القيامة. وبما أنه حسب المعلوم تاريخياً وعامَّة بالتواتر الأممي أنه لم يبقَ للنبي إلا بنت واحدة وهي فاطمة، وهذه البنت لها بنات إلى يومنا هذا من نسل الحسن والحسين، فجميع بنات فاطمة يدخلن في هذه الفئة لأنهن بنات النبي بحكم الأبوّة. والله قال "ما كان محمد أبا أحداً من رجالكم" ولم يقل: من رجالكم ومن نسائكم. فقد كان أباً لبناته، والآية نصّت على وجود بنت على الأقلّ للنبي بحكم الجمع في "بناتك". إذن، هذه الفئة لا تزال حيّة اليوم.

الفئة الثالثة {ونساَء المؤمنين}. وهذه تحتاج تأمل من جهتين. أوّلاً {المؤمنين}. ثانياً {نساَء}. لا يمكن قبول أن المقصود بهذه العبارة "الإناث"، لأنه لو أراد ذلك لقال "الإناث" ولاختصر الكلام ولما استعمل عبارة تُبهم المعنى وتخفيه. وكذلك لا يمكن قبول أن المقصود هو "المسلمات" لنفس السبب. بل ولا يمكن حتى قبول "المؤمنات". العبارة القرءآنية دقيقة {نساَء المؤمنين}. وهذا تعبير خاصّ يختلف عن الإناث والمسلمات والمؤمنات. فما الفرق إذن؟ الفرق هو التالي: {نساَء المؤمنين} تعني التي لها زوج. أو التي تدخل تحت "أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم" بالنسبة للمؤمنين. فهذه المرأة التابعة لرجل مؤمن، هي المقصودة من هذه الفئة. ولا حتّى نساء المسلمين هو المعنى الدقيق للعبارة. لأن المسلم غير المؤمن من وجوه متعددة ولا ينحصر فيه كما يعرف ذلك كل من قرأ القرءان. فالمؤمن أخصّ وأعمق، وهو تابع النبي المؤمن بما نزّل عليه، وليس المسلم لله عموماً من جميع أهل الملل، ولا حتى المسلم لأمر النبي من الأعراب مثلاً الذي لم يدخل الإيمان قلبه. وكلمة نساء تشير إلى امرأة لا إلى فتاة وصبية مثلاً. فإن فتاة تُجمَع على فتيات. النساَء إشارة إلى البالغات من الإناث. إذن، إذا تحقق وجود أنثى، بالغة، مرتبطة برجل مؤمن، فهذه المرأة هي المُخاطَبة بقول النبي هنا. ويخرج من ذلك أي امرأة غير مرتبطة برجل مؤمن. ويخرج مَن ليس من أهل الإيمان بالنبي أصلاً.

{يدنين عليهنّ مِن جلابيبهنّ}. جلباب لم ترد في القرءان لا بصورتها ولا مشتقّاتها إلا في موضع واحد هو هذا الموضع. فلا يمكن الاعتماد على تفسير القرءان بالقرءآن في هذه الكلمة حسب صورتها. فالطريق لتحديد معناها يرجع إلى النظر في سياق القرءآن وما ارتبط بموضوع الجلباب، كأن ننظر إلى الغرض الذي من أجل أمر بإدناء الجلابيب، ثم ننظر في معنى الكلمة في اللسان العربي الذي نزل به القرءآن، ونقارن بين النتيجتين ونأخذ بالأنسب والأقرب أو نأخذ بأكثر من معنى ممكن ونعتبر معنى الجلباب يتّسع لكل تلك المعاني فيكون المعنى الأنسب في كل حالة هو الموافق للغرض المقصود من التشريع عموماً. لكن الذي يهمّنا في هذه الفقرة هو أننا ظفرنا بالأمر الثاني في الآية. الأمر الأوّل كان {قل} حيث الآمر هو الله والمأمور هو النبي والأمر هو القول. الأمر الثاني هو {يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ} حيث الآمر هو النبي عن أمر الله، والمأمور الفئآت الثلاثة، والأمر هو الإدناء المذكور. ولندع الآن تفصيل هذا الأمر إلى أن نكتشف هل الأمر هنا مبنى على الطاعة أم على الإكراه.

{ذلك أدنى أن يُعرَفنَ فلا يؤذَيْن}. هنا نجد الجواب على سؤال هل الأمر مبني على الطاعة أم على الإكراه. لأن {ذلك أدنى أن يُعرَفنَ فلا يؤذَيْن} ذكر للسبب وراء الأمر بإدناء الجلابيب. والسبب ليس عقوبة تُكرِه المرأة على تنفيذ الأمر النبوي. أي لم يقل مثلاً: يدنين عليهن من جلابيبهن والتي لا تفعل فاجلدوها خمس جلدات، أو احبسوها ثلاثة أيام، أو غرّموها ألف دينار، أو شئ من هذا القبيل. كلّا. الأمر مبني على معلومة، ومضمون المعلومة هو كون تنفيذ الأمر سيجعل احتمالية عدم تعرّضهنّ للإيذاء أقرب للتحقق. ليس في المعلومة جزم وقطع يقيني بأن إدناء الجلابيب سيؤدي إلى حسم أسباب الأذى المقصود في الآية-أيا كان لا يهمّنا الآن. فالعبارة هي {ذلك أدنى} أي أقرب وأقوى احتمالية. كما لو قلنا "لا تسرف في الطعام ذلك أدنى أن لا تمرض"، هذا لا يعني أن المرض لن يأتي إلا بسبب الإسراف في الطعام، بل قد لا تسرف في الطعام ومع ذلك تمرض لأسباب أخرى، وقد لا تسرف في الطعام ومع ذلك تمرض لأنك اخترت طعاماً معيّناً سبب لك المرض، وقد وقد. لكن مع ذلك توجد علاقة تقريبية بين عدم الإسراف في الطعام والوقاية من المرض. كذلك الحال هنا. حتى لو أدنت المرأة جلابيب الكونين والسماء والأرضين عليها، فقد تتعرّض للأذى بكل أنواعه. لكن القضية تقريب واقتراب من المطلوب بوسائل مقبولة في ظروف معيّنة. الذي يهمّنا-وهو أكبر معنى نأخذه من الآية-أن تنفيذ الأمر المذكور غير راجع للإكراه بل للإرادة والاقتناع والقبول القلبي للحكم والحكمة. وبناء على ذلك، أي شخص يُجبر بالعقوبات النفسية والمالية بنات النبي أو نساء المؤمنين، فضلاً عن غيرهن ممن هو غير مُخاطَب بالآية أصلاً، فهو متعدٍّ لحدود الله وخارج عن أمر الله. قضية الجلابيب هذه مبنية على فهم حقيقة {ذلك أدنى أن يُعرَفنَ فلا يؤذين} ثم اتخاذ الوسيلة الأنسب لذلك بنحو لاعدوان فيه على أحد، والوسيلة المحددة في الآية هي {يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ}.

{وكان الله غفوراً رحيماً}. من القواعد القرءآنية ارتباط معاني الأسماء الحسنى بالحقائق والحقوق المذكورة في الآية الواردة فيها تلك الأسماء. فإيراد الأسماء ليس اعتباطاً بل يوجد معنى يمكن تلخيصه بهذه الكلمة: الأسماء الحسنى الحاكمة على معنى الآية هي الأسماء الواردة في الآية. ففي هذه الآية نجدها مختومة بثلاثة أسماء الله والغفور والرحيم، مع حرف {كان}. فما علاقة هذه الأسماء وهذا الحرف بمضمون الآية؟ قبل تحديد ذلك لابد من الدخول في الأمر وسببه.

...-...
سبب الأمر هو {ذلك أدنى أن يُعرَفنَ فلا يؤذَين}. فالغرض النهائى هو {فلا يؤذَين}. وهذا له وسيلة أولى هـي {أن يُعرَفن}. وهذه الوسيلة لها وسيلة هـي {يدنين عليهنّ من جلابيبهن}. أي لدينا هنا سلسلة من ثلاث حلقات، كل حلقة المفترض أن تأخذنا إلى الحلقة التي بعدها.

الحلقة الأولى هـي إدناء الجلابيب. وهذا الإدناء سيؤدي إلى الحلقة الثانية وهـي حصول المعرفة بنساء الفئات الثلاث. وهذه المعرفة ستؤدي إلى حصول الهدف النهائي-بالمقاربة لا الجزم-وهو عدم تعرضهنّ للإيذاء.

فمركز الآية هو هذا السؤال: كيف نمنع النساء المذكورات من التعرّض للأذى؟ والآية جواب عن ذلك.

لكن فور إدراك هذا المعنى نضطرّ إلى السؤال عن معنى الأذى؟ ولماذا اهتمّت الآية بثلاث فئات فقط من الإناث؟ وما علاقة إدناء الجلابيب كسبب أوّلي لدفع الأذى؟

بما أن مركز الآية والغرض من التشريع هو منع النساَء المذكورات من الأذى، فهذا تعليل للأمر، وبما أن الأمر المشروع لسبب يتغيّر بتغيّر السبب كما أن وصف دواءً معيّناً لأجل علاج مرض يعني جواز بل وجوب تغيير الدواء في حال وجدنا دواءً أحسن لعلاج ذلك المرض أو وجوب عدم أخذ الدواء الموصوف في حال انتهى المرض، كذلك الحال هنا. فالله قد ذكر سبب الأمر بإدناء الجلابيب، أي هو ليس "قضية تعبّدية" حسب تعبير البعض وهو تعبير نرفضه جملة وتفصيلاً، فإن هؤلاء يعتبرون الأمر "تعبّدي" إذا كان الإنسان جاهلاً بسببه وحقيقته، والواقع أننا لا نعبد الله بالجهل بل بالعلم، ولا يوجد في كتاب الله أمر غير مفسَّر ومُسبب ومشروح. فعلى أية حال، هذه الآية بنصّ صريح تحدد الغرض والغاية والعلّة-سمّه ما تشاء-من الأمر. {ذلك أدنى أن يُعرَفنَ فلا يؤذَيْن}. وقول الله هنا {ذلك أدنى} يكشف بحد ذاته عن أن القرءان لم يعتبر هذه العلاقة سببية ضرورية مطلقة، فالهدف هو منع الأذى أو التقليل منه، لكن وسيلة تحصيل هذا الغرض ليست بسبب ضروري مطلق سيؤدي إلى النتيجة ولكن الآية تنصّ على أنّ الوسيلة المنصوص عليها تقريبية واحتمالية، وهذا ما يشهد له الواقع بطبيعة الحال ويعلمه الجميع. إذن، مناقشة مدى قرب أو بعد العلاقة بين إدناء الجلابيب وبين منع الأذى ليس أمراً "كفرياً" أو غريباً بل هو من صلب ما تقتضيه الآية وما يوجبه البحث عن الأسلم والأنفع للناس. ففي حال ثبت أن أدنى الطرق لتحقيق الغرض هو إدناء الجلابيب المذكور، فبها ونعمت. وفي حال ثبت غير ذلك، فندور مع ما ثبت بأقوى الأدلّة. ثم قضية الجلباب هذه ليست-حسب اصطلاح آخر يحتاج إلى نظر-"من أركان العقيدة والإسلام". نساء يتعرّضن للأذى في مجتمع ما، هذه ليست قضية الدين الكبرى، لكنّها مثل أي قضية أخرى من الفروع بل فروع الفروع التي يحاول فيها الناس إيجاد طرق لتقليل أذية بعضهم لبعض، سواء كانت أذية يد أو أذية لسان، كل واحدة بحسبها. وما اشتهر في العقود القليلة الماضية من جعل قضية "الحجاب" (يقصدون الجلباب طبعاً) هـي مدار الدين والتديّن، والالتزام والحقيقة، والعفّة والفجور، هذا كلّه من الهراء المصطنع بل من البعد الصارخ عن كتاب الله وتأطير الأمور به. فالآية لم تقل بأن إدناء الجلابيب معيار التفرقة بين الإيمان والزندقة. لكنّها جعلت ذلك وسيلة لبعض الفئات الراغبة في عدم التعرّض لنوع من الأذى-وسنرى ما هو إن شاء الله بعد قليل. امرأة تريد عدم التعرّض للأذى، يأتي نبي الرحمة ويقول لها "افعلي كذا"، هذا شئ، وشئ آخر تماماً أن يقال "المرأة التي لا تفعل كذا فهي فاجرة فاسقة وملعونة والدين". حين ترى المبالغة والغلوّ والإفراط القبيح الذي يقع ولا يزال يقع فيه الكثير من

الناس في هذه المسألة، تكاد تجزم بأنهم لا ينطلقون من أمر الله، ولكن من أمر نفوسهم الأمّارة وأغراضهم الحزبية الخاصّة. تهويل الصغير مثل تصغير الكبير، يدلّك على ضعف في العقل وخلل في الضمير. آية الجلباب ليست آية الكرسي ولا فاتحة الكتاب. هي آية من بين أكثر من ستّة آلاف ومائتين آية، ومضمونها عملي اجتماعي عادي، وألفاظها تدلّ على التقريب والمقاربة، والمُكلَّف بها فئات محددة مخصوصة. الذي يغلو في أمر سيقصّر في أمور، وهذا بالضبط الحاصل عند هؤلاء الغلاة، فإنّهم حين عظّموا قضية الجلباب قصّروا في ألف شئ أهمّ من الجلباب. فلنضع الأمور في نصابها ونحددها بإطارها.

نرجع. ما هو الأذى الذي يُراد اتقاؤه بالجلباب؟ الجلباب لباس يوضع على الجسم، سواء قلنا بأوسع المعاني وهو تغطية الجسم كلّه من الرأس إلى القدمين، أو قلنا بأنّه شئ يشبه الشملة أو الملحفة التي توضع فوق القميص أي من الكتفين فما دون ذلك، أو قلنا بأقلّ حدوده وهو القميص العادي. بغضّ النظر عن أبعاد التجلبب، فالمقصود من الجميع هو تغطية جسم بلباس. حسناً. أي أذى يمكن إبعاده عن المرأة بتغطية جسمها بلباس؟

الآية لا تنصّ على معنى {يؤذَين}. لكن من القرءان عموماً نعرف بأن الأذى يحتمل أذى الأقوال أو أذى الأفعال. فمن أذى الأقول ما ورد في آية "لتسمعنّ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور" فهذا أذى مسموع، أي أقوال. وكذلك مثلاً "ومنهم الذين يؤذنون النبي ويقولون هو أُذن قل أذن خير لكم" فهنا إيذاء النبي تمثّل في قول كلمة وكان الردّ عليها بكلمة، كما أن سماع الأذى من الذين أشركوا جاء الردّ عليه بأمر السامع بالصبر وليس بالاعتداء على المتكلّم.ومعظم موارد الأذى في القرءان متعلّقة بالأقوال. لكن توجد موارد مثل قول بني إسرائيل لموسى "أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا" وقد كانوا يؤذون بأفعال مثل التقتيل والتعذيب. وكذلك قول الله عن بعض الناس "فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله" وفتنة الناس تشمل التعذيب وهو فعل وسمّاه الله "أوذي". وكذلك مثل "فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه" فالأذى هنا ضرر جسماني وقرنته الآية بالمرض الذي هو أيضاً ضرر جسماني وألم. ومثل ذلك المحيض "يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض" فالأذى هنا شئ جسماني يستحقّ تجنّته والابتعاد عنه.

الحاصل: الأذى في كتاب الله يشمل الأذى بالقول أو الأذى بالفعل أو الضرر الحاصل طبيعياً في الجسم. أي المؤذي قد يكون بشراً وقد يكون كائناً طبيعياً غير بشري. وموضع الأذى قد يكون النفس بواسطة القول مع أن السامع يملك القدرة على عدم التأثر سلباً أو الردّ على الكلمة بالكلمة، وقد يكون الجسم كما في حالة "فتنة الناس" أي تعذيبهم للشخص مثلاً. فالأذى كلمة واسعة في القرءان، لكنّها مفهومة ومدارها على ألم في النفس أو ألم في الجسم، بواسطة ما. ولتحديد المقصود منها في أي موضع لابد من النظر في سياق الموضع.

وبناء على ذلك، ما معنى {فلا يؤذَين} في آية الجلباب؟

الأظهر أن المقصود بالمؤذي هنا هو كائن بشري. أي ليس سبباً طبيعياً كالمرض أو أذى الرأس. فالآية في سياق اجتماعي بشري. وما قبلها وما بعدها، تشير إلى ذلك. مع التنبيه على أن الآية مبنية على المجهول، أي لم تذكر مَن هو الذي سيعرفهن، ومَن هو الذي سيؤذيهن، فالأسلم ترك هذا الباب

مفتوحاً لأبعاد تأويل أوسع مدى من الشأن الاجتماعي على طريقة العارفين بمستويات القرءان. إلا أنه بالنسبة لغرضنا هنا، نكتفي بقرائن السياق لنأخذ بالمعنى البشري كسبب للأذى.

فماذا عن الأذى الأفعال؟ أذى الأفعال في هذا السياق يتضمّن مثلاً الاغتصاب. والجلباب بنفسه لا يؤدي إلى منع الاغتصاب، سواء أخذناه بأوسع أو أضيق معانيه. إلا أنه عدم إبراز مفاتن المرأة أو عدم تعرّيها قد يقلل من احتمالية التعرّض للاغتصاب في بيئة مكوّنة من عوام البشر المنحطّين والمادّيين، هذا مُسلَّم ومعروف. لكن هذه مجرّد احتمالية. إذ توجد احتمالية أخرى-وهي أيضاً معلومة-وهي إثارة شهوة الذكور بواسطة إخفاء المفاتن أو إخفاء الشخص بالكلّية. وعلى كل حال، الآية لا تطلب الوسيلة بسبب كونها ستوصل للمطلوب قطعاً، بل {أدنى} هو الحدّ المطلوب. وهذا الحدّ متوفّر في الحالات العادية على ما يبدو من أحوال الناس. إلّا أن قراءة الآية كحلّ لمشكلة التحرّش الفعلي وقمّته الممثلة بالاغتصاب، أمر مُشكِل، لأنه لو كان هذا هو الغرض لوجدنا على الأقلّ عقوبة لمن يفعل ذلك، أي لما كان التشريع فقط للضحية بالتغطية، بل لوجب وضع عقوبة للفاعل. وليس في الآية ذاتها، ولا ما بعدها ما يدلّ على ذلك، وما بعدها يقول "لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينّك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلاً. ملعونين أينما ثُقفوا أُخذوا وقُتِّلوا تقتيلاً. سنّة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنّة الله تحويلاً". فإن افترضنا ارتباط موضوع هذه الآيات بآية الجلباب، لدخلنا في مشكلة أخرى وهي أن هذه الآيات ليس فيها أمر بمعاقبة أحد على الأذى الفعلي لامرأة من المذكوارت في آية الجلباب. ويصعب تخيّل-فضلاً عن عدم النصّ-أن التعامل مع المؤذي بالفعل هو أن تقول له "لئن لم ينته المنافقون" ينتهِ عن ماذا إن كان قد فعل وانتهى فهل ما مضى متروك؟ ثم "أخذوا وقُتِّلوا تقتيلاً" ليست نصّاً على أمر كلّف الله به رسوله، بل هو شئ راجع إلى "سنّة الله" التي لن تجد لها تبديلاً، وسنّة الله راجعة إلى أفعال الله لا أفعال الناس بأمر الله، وليست هذه صيغة الأوامر الشرعية في كتاب الله. فضلاً عن أنها لا تحدد بالضبط -على فرض أنها أمر للقتل-مَن يجب قتله تحديداً هل كل مؤذي بأي فعل كان حتى لو كان قرصة فما فوقها، كل هذا وغيره يدلّ على انفصال المعنى بين هذه الآيات "لئن لم ينته" وبين آية الجلباب" أو على الأقلّ كون هذه الايات لا تدلّ على الأذى الفعلي، وهو الأظهر.

نقول هو الأظهر لأن الأذى المقصود بآية الجلباب هو الأذى القولي. وفي ضوء هذا التفسير، نفهم سبب خلوّ الآية ولا ما بعدها عن ذكر عقوبات يقوم بها النبي والحاكم، ضدّ المؤذين لهؤلاء النسوة. بل أرجع الأمر إلى الله تعالى وذكر أخباراً وتوعّدهم. وذلك على طريقة القرءآن في التعامل مع الكلام عموماً وهو عدم المعاقبة البشرية عليه، أي الله هو الذي يتولّى معاقبة المتكلّم بما يؤذي الناس، وليس للناس أكثر من الردّ عليه الكلمة السيئة بمثلها أو الرد عليه بأحسن من كلمته، أو الإعراض عنه. كما قال مثلاً حين سماع أذى الذين أتوا الكتاب والذين أشركوا "وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور" فلم يأمر بمعاقبة المتكلّمين المؤذين لهم، لكن أمرهم هم بالصبر والتقوى. وكذلك الحال هنا في النساء. أي جعل التكليف على النساء السامعات للأذى بأن يقوموا بما يكون أقرب لعدم تعرّضهنّ لذلك الأذى. فالتكليف على السامع ليقي نفسه الأذى، وليس على المتكلّم.

...-...

{يُعرَفن}. هل المقصود ب{أدنى أن يُعرَفن} أن تحصل المعرفة أو أن لا تحصل المعرفة بهنّ؟ الظاهر أن المقصود حصول المعرفة بهنّ. لكنّي تحدّثت مع شخص يدّعي بأن المقصود هو ذلك أدنى أن لا تقع المعرفة بهنّ بسبب الجلباب فلا يتعرّض للأذية لأنها مغطاة كلّها بالتالي لا يعرف أحد مَن هي فيكون ذلك أبعد لها عن الأذية. وجوابي على هذا القول-بالرغم من فائدته كقول مستقلّ عن القرءآن-وأقصد جوابي

عنه كشرح للعبارة العربية {ذلك أدنى أن يُعرَفن} هو التالي: لو أراد ما تقول لكانت العبارة "ذلك أدنى أن لا يُعرفَنَ فلا يؤذَين". الآية تريد حصول المعرفة بالفئات الثلاثة المذكور-زوجات النبي وبناته ونساَء المؤمنين- ويكن إدناء الجلابيب شيئاً يُميّزهنّ في المجتمع عن الفئات الأخرى.

...-...

{وكان الله غفوراً رحيماً}.

{كان} أزلاً، وليس في الماضي الزمني. أي حقيقة الله أنّه غفور رحيم، دائماً وأبداً ومطلقاً. {غفوراً} من الغفر الذي هو الستر والتغطية على الشئ. {رحيماً} الرحمة رفع الألم وإعطاء المناسب للكائن. و{الله} هو الحق الجامع لكل تلك الحقائق الأزلية والأسمائية.

لماذا هذه العبارة في ختام آية الجلباب؟ لأن أحكام الآية مظهر دنيوي للحقائق الإلهية المتعالية. بيان ذلك.

بين عين الهوية الأحدية وبين الممكنات المعلومة لله تعالى تقع مرتبة الأسماء الحسنى. فالأسماء هي الجلباب الموضوع على الهوية الأحدية، رمزياً طبعاً، وصلة الممكنات بالهوية تتمّ عبر الأسماء، فالأسماء تتجلّى في الأعيان التي هي الممكنات المعلومات. ومن سمات الحق تعالى أزلاً أنه غفور أي يستر الممكنات بنور الوجود، إذ لولا ستره لكانت عدماً. ومن سماته أيضاً أنه رحيم، أي يرفع عن الممكنات ألم الكمون ويُنعم عليها بالظهور، ثم بعد الظهور يُنعم عليها بالرزق المناسب لها. "ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى".

فالهوية في العالَم الأعلى تتجلّى في القرءان. واسم الله يتجلّى في النبي. والممكنات تتجلّى في العوالم الثلاثة، فأزواج النبي عالَم العرش والأرواح، وبنات النبي عالَم السماء والنفوس، ونساَء المؤمنين عالَم الزوجية أي الطبيعة ذات الأضداد والتركيب. جلابيب العوالم هي الصفات الإلهية الظاهرة فيها، ولكل ممكن جلبابه الكامن في ذاته فعليه إظهاره والتخلّق به وتنميته. وحين يُعرَف الموجود بأنّه عبد لله متخلّق بصفاته فإن العوالم الآفاقية تحبّه وتستغفر له فلا يتعرّض للأذى من الأكوان إلا بنحو يكون له فيه منفعة ما.

...-...

الخلاصة

أهمّ ما نخرج به من هذا النظر في آية الجلباب هو التالي:

أوّلاً، لا إكراه في الجلباب. فمَن شاءت العمل به فهو خير لها، ومَن لم تشأ فهي وما اختارت لنفسها. فمدار الأمر على الفهم والإرادة.

ثانياً، الأمر بالجلباب له سبب منصوص عليه في الآية. فيدور تفسير الجلباب وتفاصيله وظروفه مع السبب المنصوص.

ثالثاً، حكم الجلباب نزل من لدن المغفرة والرحمة. فليس فيه قصد قهر أحد، ولا إيذاء أحد. لكن الغرض منه جميل لطيف. فإن صار عمل الناس بأمر الجلباب على غير هذه الشاكلة الجميلة فنعلم انفصالهم عن الأسماء الإلهية الحاكمة على هذا الأمر الشرعي.

والحمد لله رب العالمين.

....

(الأنانية الصوفية)

هل يستطيع الإنسان أن لا يكون هو مركز وجوده ؟ لا يستطيع. ولا حتّى الصوفي البالغ القمة في تصوّرفه و "الفناء في الله" وما إلى ذلك. بل على العكس تماماً مما يظنّه الكثير من الناس، كلّما ازداد علوّ الصوفي في معراجه، كلّما ازداد تمركزه حول أناه، وسرّ ذلك هو التقاء الأضداد، فكلّما تجرّدت كلّما تشخّصت. لكن الفرق بين أنا الصوفي وأنا الجاهل الشقي فرق عظيم. ولأهمّية هذا المعنى، لنضرب أمثلة بثلاثة من كبار الصوفية، لنرى كيفية انطلاقهم من أناهم ورجوعهم إليها، لكن مع ملاحظة الفرق بين أنانية واسعة وأنانية ضيّقة.

الأوّل هو أبو مدين، الذي يدلّك على شئ من مقامه في المعرفة الإلهية كون الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي يعتبره شيخاً له ويعظّمه. يقول أبو مدين في قصيدته المشهورة :

ما لذّة العيش إلا صُحبةُ الفُقَرا . همُ السلاطين والسادات والأُمَرا

أقول: لاحظ انطلاق القصيدة من إرادة {لذّة العيش}. فاللذّة هي المنطلق. وبحثاً عن اللذّة، حقيقة اللذّة، أعظم لذّة، وصل إلى {صحبة الفقرا} وما يتبع ذلك من أمور متعلّقة بهذه الصحبة. وبما أن طلب اللذّة الذاتية هو أعظم دليل على مركزية الأنا ووجود الأنانية، كما أنّك ترى الذين يتوهمون إمكان تجريد الإنسان من الأنا يعتبرون طلب اللذّة شرّاً ودليل على الانحطاط، فالنتيجة أن أبا مدين كان طالباً للذّته. لكن، الفرق كل الفرق في مستوى موضوع اللذّة. ففرق شاسع بين مَن يعتبر صحبة الفقراء من أهل الله من البؤس والشقاء والجهل والبطالة، بينما يعتبر صحبة الفسّاق أو الانحطاط في البهيمية الصرفة هو اللذّة الحقيقية، وبين مَن يعتبر الأمر بالعكس. نعم، كلاهما بل الجميع يطلب اللذّة، لكن الفرق هو أن البعض وصل إلى {لذّة العيش} وضلّ الكثير عنها، أو وصل البعض إلى لذّات ضعيفة وهامشية وسريعة الزوال ومليئة بالكَدَر.

إذن، لا يوجد إنسان يطلب اللذّة وإنسان لا يطلب اللذّة. بل الكل يطلب اللذّة أو يريدها إن استطاع إليها سبيلاً. ثم يختلف الناس في درجات اللذّة، ووسائلها.

الثاني هو جلال الدين الرومي. وهو أشهر من أن نُعرِّفه وأكبر مِن أن نحاول تعريفه. يقول في ما جمعه بعض تلاميذه في كتاب فيه ما فيه، الفصل الخامس والخمسون ما يلي:

{إذا قال إنسانٌ خيراً في إنسان آخر عاد ذلك الخير عليه. والحقيقة أنّه يقول ذلك الثناء والحمد في حقّ نفسه هو. وهذا مثل أن يزرع شخص حول منزله ورداً وريحاناً، فكلّما نظر شاهد الورد والريحان، وهو دائماً في جنّة، بقدر ما يجعل طبيعة له أن يذكر الناس بخير. متى شغل الإنسان نفسه بقول الخير في الآخرين صار ذلك الإنسان الذي قال فيه خيراً محبوباً عنده، وعندما يأتي ذكره يكون قد تذكّر محبوباً، وتذكّر المحبوب وردٌ وروضة للورد ورَوح وراحة. أمّا إذا قال في إنسان شرّاً فإن ذلك الإنسان يغدو مبغوضاً في نظره، وكلّما تذكّره ومثلت صورته أمامه كان كأنما مثل أمام ناظريه حيّة أو عقرب أو شوك أو قتاد. وهكذا عندما يكون في مقدورك أن ترى ليلاً ونهاراً الورد ورياضه وترى حدائق إرَم، لمَ تدور وسط الأراضي المشوكة والمليئة بالحيّات. أحِبّ كل إنسان حتى تكون دائماً بين الورد والرياض. وعندما تعادي كل إنسان، فإن صورة الأعداء تظهر أمامك، وكأنك تطوف ليلاً ونهاراً في الأراضي المشوكة والمليئة بالحيّات. ومن هنا فإن الأولياء يحبّون الناس كلّهم ويعتقدون فيهم الخير. وهم إذ يفعلون

ذلك، لا يفعلونه من أجل الآخرين، بل يفعلونه من أجل أنفسهم، ابتغاء ألا تظهر لأنظارهم صورة مكروهة ومبغوضة. وإذا كان تذكّر الناس ومواجهة صورهم في هذه الدنيا أمراً لابد منه ولا مفرّ عنه، فقد اجتهد الأولياء بقدر ما استطاعوا أن يكون كلّ ما في عقولهم وذواكرهم أمراً محبوباً ومطلوباً، لكي لا تشوّش كراهة المبغوض طريقهم. وهكذا فإن كل ما تفعله في حق الناس عندما تذكرهم بخير أو شرّ إنّما يرجع إليك أنت، ومن هنا يقول الحق تعالى "مَن عمل صالحاً فلنفسه ومَن أساَء فعليها" و "مَن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره. ومَن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره"}.

أقول: هذه الفقرة فيها كل بيان وبرهان يحتاجه إنسان لتأسيس رؤيته وسلوكه الاجتماعي. وينبغي لمن اطّلع عليها أن يقرأها مراراً وتكراراً، ويتأمل فيها طويلاً، إذ لا أظنّه سيجد مضمونها بهذه الصورة الكاملة في موضع آخر.

تدور الفقرة على فكرة واحدة وهي: اهتمّ بنفسك. الآن كيف تهتمّ بنفسك؟ بما أن تعاملك مع الآخرين سينعكس في نفسك، بغض النظر عن الآخرين، فعليك بالانتباه لكيفية تعاملك معهم وتصوّرك لهم. تصوّرك للآخرين بحدّ ذاته سبب لنعيمك أو عذابك. حتى لو استطعت أن تقهر مَن في السماء والأرض، وتجعلهم يركعون لك ويسبّحون بحمدك، فإنك لن تستطيع الهروب من تصوّرك عنهم في نفسك. فإذا كانت هذه الصورة مكروهة لك لأنّك تعتقد فيهم الشرّ والخبث والدناءة وما أشبه من صفات جهنّمية، فأنت أوّل المحترقين. حتى إذا استطعت أن تحرقهم كلّهم من باب الانتقام منهم، فأنت ستحترق معهم بل ستحرق نفسك قبل أن تحرقهم، وحتّى بعد أن تحرقهم ستبقى نفسك تحترق لأن أجسام الآخرين تفنى لكن صورهم في نفسك تبقى. فحين يقول الصوفي "أحبّ الآخرين" هو لا يبالي في الحقيقة بالآخرين. يعني لا يبالي بتقييمهم بموازين عادلة وواقعية معيّنة، بل يبحث لهم عن تأويل جميل ويبرر لهم كل شئ ولو في حدود عقله هو، بمعنى قد يتصرّف ظاهرياً بشكل لكن تصوّره عن الخلق كلّهم له شكل آخر. والسبب أن تصوّره عنهم سيعود عليه هو بالنعيم أو العذاب، وهذا أهمّ شئ. أمّا التعامل، فقد تعتبر الشخص ظالماً مثلاً فتسعى في معاقبته بعدل، ولا شئ عليك في هذا بميزان العدالة، لكن إذا كنت تراه في عقلك كظالم فهذه الصورة المظلمة ستعذّبك أنت حتى بعد عشر سنوات من انتقامك العادل منه.

نعم، شاع في الحكمة المبثوثة في الجمهور مقالات مثل "أحبّ جارك كما تحبّ نفسك" و "أحبّ لأخيك ما تحبّه لنفسك". لكن الحقيقة الأعمق تقول: أحبّ جارك لأنّك تحبّ نفسك. أحبّ أخيك ما تحبّه لنفسك لأن لأخيك صورة في نفسك هي عين نفسك. حين لم ينتبه الجمهور لهذه الحقيقة، ظنّوا أنهم مُطالبين بإعطاء منزلة خاصّة للآخرين لا يستطيعون إعطائها لهم بحكم أنانيتهم الذاتية، فأعرضوا عن تلك المقالات، وفي أحسن الأحوال تداولوها بألسنتهم ولم تدخل في قلوبهم ولم تنعكس في أفكارهم ومشاعرهم وخيالاتهم، ولا في أعمالهم من باب أولى. الواقع هو التالي: أنت الا تستطيع أن تحبّ غيرك كما تحبّ نفسك. هذا مستحيل في الوجود، ومجرّد تكرار الموعظة لن يحوّل المستحيل إلى ممكن فضلاً عن أن يصير واجب الوجود. دائرة حبّك لا يمكن أن تتجاوز نفسك. لكن الفرق يكمن في هذا السؤال: ما مدى سعة دائرة نفسك؟ إذا كنت تعتبر نفسك مجرّد جسمك وأموالك، حصراً، فحينها قد لا تبالي حتى بأولادك فضلاً عن الغرباء. لكن في حال كنت منتبهاً إلى ما يحدث داخل نفسك، إلى أثر تخيّلك عن الآخرين والمشاعر المُثارة فيك بسبب تلك التصوّرات والاعتقادات فيهم، فحينها ستعرف أن الآخر هو أنت، وأنت هو الآخر، لأن الآخر له حقيقة مستقرّة في نفسك، وتعاملك مع هذه الحقيقة حتم عليك لا تستطيع الفرار منه. تأمل إذا شئت في شخص تكرهه، قد يكون هذا الشخص مات أو لم تتصل به منذ

سنوات، ومع ذلك تتذكّره وكلّما تذكّرته تعكّر مزاجك واشتعلت فيك نار الغضب وبدأت تتخيّل الخيالات السيئة عنه وتتمنّى القدرة عليه لتنتقم منه. مع العلم أن ذلك الشخص لعلّه يلعب ويلهو في الكون وهو غافل عنك وعن تخيّلاتك عنه. في هذه الحالة، ذلك الشخص يعذّبك، أي غلبك وهو غافل عنك. أنت جعلته حيّة تلدغك، وإن كان قد مات وأكل الدود جسمه منذ سنوات. النفس تصير جنّة إذا لم يكن فيها نار. ولا يكون فيها نار في حال كان كل ما في نفسك من أفكار وخيالات واعتقادات وتصوّرات راجع إلى صور الجنّة والنور. هذا مقام لا يصله إلا {الأولياء}، وحتّى هؤلاء {اجتهدوا} لذلك ولم يحصلوا عليه بالتمنّى وبسهولة. كما قال الله "ادفع بالتي هي أحسن السيئة فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليّ حميم. وما يلقّاها إلا الذين صبروا وما يلقّاها إلا ذو حظّ عظيم".

حتى تحصل على هذا المقام تحتاج إلى فنّ الدفع بالتي هي أحسن. أي كلّما وقع لك حادث، فانظر إليه بعين حسنة، بعين ترى الحسن فيه. كلّما قابلت شيئاً أو شخصاً، فابحث عن صفة ووجه حسن فيه، حتى إن كان حُسنه هو مجرّد إثارة البحث عن الحسن فيك. وكلّما ازداد الإنسان في ذكره للحق تعالى وتوكّله عليه، كلّما كانت جميع أموره تدور في فلك الرحمة الإلهية والعناية اللطيفة الربانية، بدليل "قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا" ، لاحظ، "كتب لنا" و ليس كتب علينا. فكل ما يحدث، من صغير أو كبير، فهو "لنا"، لصالحنا، لخيرنا، لنفعنا، لترقيتنا. و قال اللطيف أيضاً "مَن يتوكّل على الله فهو حسبه". و "مَن يؤمن بالله يهدِ قلبه". فإذا ذكرته وتوكّلت عليه وآمنت به، فسيهدِ قلبك لمعرفة الحسن والجمال في كل شئ، وحينها ستكون كل الصور داخل نفسك وتفسيرك لكل شئ-حتى لو كتمته في نفسك وتصرّفت بخلافه في ظاهرك بحسب لوازم عالَم الظاهر والمعاملة-فستكون نفسك تشبه الجنّة والحدائق، لا الجحيم والمحارق.

إذن، لاحظ أن الأولياء هنا يحبّون الآخرين، يذكرونهم بخير، يعتقدون فيهم الخير، ليس من أجل الآخرين، لكن {يفعلونه من أجل أنفسهم}. فمدار الأمر على النفس، على الأنا. والفرق هو مستوى الأنا. أكثر الناس أناه تجعله يكره الآخرين حتى يميّز نفسه عنهم ويرى أنه أعلى منهم. مثل هذا يربّي العقاب في نفسه من حيث لا يشعر. الولي لم يتجاوز نفسه، لكن وسّع نفسه. فالحبّ وسيلة إسعاد النفس وتصفية البال. وهذا الفرق بين الولي والشقي، إذ الشقي يطلب إسعاد نفسه وتصفية باله بوسائل نارية، ويحرق يده بالنار التي يلعب بها ويستغرب من انحداره من دركة إلى دركة في جهنّم النفس، ولا يعرف السبب. "كلّما أرادوا أن يخرجوا منها مِن غمّ أعيدوا فيها".

يمكن ضرب مثال ثالث بالفقيه المزني، صاحب الشافعي الإمام المعروف. إذ كان المُزَني يغسل الموتى بالمجّان، فلمّا سألوه عن سبب فعل ذلك قال "ليرقّ قلبي" أو "أرقق به قلبي". لاحظ أيضاً أن العمل لم يكن مجّاناً إلا من حيث المال، لكن له مقابل يريده لنفسه وهو ترقيق القلب. ويكن ضرب أمثلة كثيرة جدّاً في هذا الباب. كلّها تدور حول اكتشاف المنفعة الذاتية في الأعمال الخيرية والمجّانية والروحية والإيمانية.

فلا يوجد إنسان غير أناني. لكن يوجد أنواع من الأنانية. بعضها نعيم وبعضها جحيم. بعضها واسع وبعضها ضيّق. بعضها يشمل الخلق وبعضها يقصي الخلق. فلا تحارب أنانيتك، لأنّك ستخسر. فافهم، لعلّك تترقّى وتظفر.

....

"نُكتة" تحتمل واحد من معنيين: نكتة إضحاك، ونكتة إدراك. فنقول مثلاً "نكت جحا" أو "نكت محشش" ونقصد بها قصص هدفها السخرية والضحك فقط. لكن تجد في عبارات العلماء والفقهاء تعبير "نكتة" ويقصدون بها الملحوظة الدقيقة الفكرية، معنى لطيف يحتاج إلى ذهن لطيف ليكتشفه ويتنبّه له. فالمفكّر العادي يرى المعاني الواضحة الكبيرة، لكن المفكّر العميق هو الذي يرى "النكتة" في المسألة والمواضيع.

نُكَت جُحا ظاهرها سخرية للإضحاك، لكن باطنها معرفة للإدراك. ومفتاح المعرفة كامن في السخرية. بمعنى، إذا نظرت في الموضع الساخر والمضحك والسخيف من القصّة، فوراء هذا الموضع ستجد الحقيقة التي يريد إيصالها والفكرة التي يريد التنبيه عليها.

قد تسأل: لكن ما الفائدة من هذا اللفّ والدوران؟ لماذا لا يخبرنا بالمعنى مباشرة وبوضوح، وما الحاجة إلى السخرية والقصص الرمزية؟

سؤالك مفهوم. إلا أنه توجد أسباب تبرر استعمال "اللفّ والدوران" خصوصاً في باب السخرية وإخفاء المعرفة تحتها وتحت الرمزية.

أحد الأسباب هو فتح أبواب القلب. وهذا أهمّ منافع النكتة المضحكة تحديداً. لأن الضحك يفتح باب القلب لتقبّل الأفكار خصوصاً الأفكار الجديدة وغير المألوفة للسامع والقارئ. وتستطيع ملاحظة هذا من نفسك، حين تجد شخصاً يُضحكك ويوصل لك معلومة تنفعل بطريقة مختلفة عن انفعالك لشخص يغضبك وينفّرك منه ويعطيك نفس المعلومة أو أحسن منها. الإنسان ليس عقلاً مجرّداً فقط حتى يقبل المعلومات لأنّها معلومات. فأنت مزيج من الفكر والشعور والخيال والحسّ، ولذلك قد يمنع وصول الفكرة لك أو تقبّلك لها بعد وصولها أسباب شعورية وخيالية وحسّية وغير ذلك.

سبب آخر هو الخوف. في زمن جحا مثلاً، حين غزا تيمورلنك المغولي بلده وسيطر عليها، كان الخوف من بطش تيمورلنك يجعل البعض يسكت أو يتكلّم برمزية ويخفي مقاصده وراء السخرية والتعمية. فعلى سبيل المثال، يُحكى أن تيمورلنك قال لجحا يوماً في مجلسه "قد سمعت أن خلفاء بني العبّاس كانوا يتسمّون بأسماء مثل القادر بالله والمعتزّ بالله، فلو كنت أنا في تلك الأيّام فماذا كان سيكون اسمي؟" فردّ عليه جحا "أعوذ بالله" ! الآن في هذا الموقف جحا، كعالِم مسلم مُكلَّف في كتاب الله بتبيان الحق وقول الصدق حتى في وجه مثل تيمورلنك، وكإنسان يخاف على نفسه من بطش هذا الطاغية، كان جحا بين أمور. الأوّل أن لا يتكلّم، وهذا يتناقض مع وظيفته كعالِم مُسلم. الثاني أن يكذب، وهذا يتناقض مع إيمانه وضميره في آن واحد. الثالث أن يتكلّم بصراحة تامّة تؤدي إلى تعرّضه للبطش على يد تيمورلنك، وكإنسان ينفر من ذلك وله في الشرع سعة في هذا الحال من باب "إلا مَن أُكرِه وقلبه مطمئن بالإيمان". فلم يبقَ له إلا المسلك الرابع وهو أن يتكلّم بكلمة صادقة لكن سيفهمها تيمورلنك بطريقته الخاصّة التي يظنّها مدحاً له وهي في الحقيقة ذمّ له. وهو المسلك الذي سار عليه جحا. فقال له "أعوذ بالله". تيمورلنك سيفهمها بمعنى العائذ بالله، مثل المقتدر بالله والمتوكّل على الله وما إلى ذلك من ألقاب العبّاسيين، فسيرضى عنها. لكن مقصد جحا هو الدلالة على شيطنة تيمورلنك وظلمه الشنيع، فالذي يرى تيمورلنك سيقول أعوذ بالله، أو شئ من هذا القبيل. فالخوف كثيراً ما يجعل الناس يتكلّمون

بالرموز ويخفون مقاصدهم. فلابد من التنبّه لهذا المفتاح حين نقرأ التراث الذي تشكّل عموماً تحت ظلّ الخوف.

سبب ثالث هو تقريب المعاني وتكثيفها. فأحياناً الفكرة تكون عالية ومجرّدة، فضرب مثال لها يجعلها أقرب للخيال والحسّ فيسهل عليه الصعود إليها. ومن جهة أخرى، الأمثال لها خاصّية تكثيف المعاني، أي ما نحتاج إلى صفحات لنشرحه فكرياً قد نشير إليه بقصّة واحدة يسهل حفظها والتأمل فيها. اللغة الفكرية تحليلة طويلة، لكن اللغة الرمزية تركيبية مُرَكَّزَة.

توجد أسباب كثيرة لكن هذه أهمّها. وفي قصص جحا نجد معظم أو كل هذه الأمور. فتعالوا ننظر.

...-...

{ذهب جحا في ربيع إحدى السنين مع رفاق له إلى قرية ذات بساتين ورياضٍ غَنّاء حَوَت أنواع النبات والفواكه والأزهار، وناهيك بزمن الربيع وخضرته، فأمضوا وقتهم بسرورٍ وصفاء وأكلوا ما معهم من الأطعمة.

وعندما حان زمن العودة، عَزَّ عليهم أن يُفارقوا هذه الرياض فعزموا على البقاء بضعة أيّام، وأخذ كلّ منهم يتعهد بتقديم شئ مما يحتاجون إليه في مدّة مُكثهم، فقال أحدهم "عَليَّ البقلاوة والفطير". وقال ثانٍ "عليَّ الخروف المحشوّ". وقال ثالث "عليّ ورق الدوالي المحشو والمطبوخ بالزيت". وقال رابع "عليّ المُقبِّلات والفواكه من الجبن والبرتقال والتفاح والكُمثرى وأمثالها".

ثم نظروا إلى جحا وقالوا له "وأنت أي شئ عليك؟؟"

فقال "عَليَّ لعنة الله والملائكة والرسل إذا دامت هذه الضيافة ثلاثة أشهر إن كنتُ أبرح دقيقة واحدة من هنا".}

أقول:

مدار القصّة على كلمة {عَليَّ}. الأربعة فسّروا {عليَّ} بالواجب والتكليف المالي والمشاركة الاجتماعية في الضيافة. بمعنى أن كل واحد سيتكفّل بشئ يختلف عن البقية من جهة النوع لكن يتكامل معهم، فهذا يأتي بالفاكهة وذاك بالخروف وهكذا. أمّا جحا ففسّر {عليّ} بمحلّ الدعاء، {عليَّ لعنة الله} والواجب غير المكلف بل الذي فيه كسب شخصي وهو قوله {إن كنتُ أبرح دقيقة واحدة من هنا}.

محلّ السخرية هو استعمال جحا لصورة الواجب والتكليف، لكن مع اختلاف حقيقة الواجب من النقيض إلى النقيض. وهذا من أسباب الضحك عموماً إذا حللت النكت المضحكة، ستجد أحد الأسباب هو نقلة معنوية مع حفظ الصورة الاعتيادية. أي حين يعتاد الناس على مدلول مرتبط بدالّ، يأتي الساخر ويستعمل نفس الدالّ لكن مع مدلول مختلف وكلّما كان اختلافه أكبر كلّما كان الأمر مضحك أكثر إلى حد ما، ولابد من وجود مناسبة بين درجات الاختلاف ولو من جهة واحدة.

حين يقول شخص {عليّ البقلاوة} و يقول آخر "عليّ لعنة الله..إن آكل معكم البقلاوة"، فهنا نجد تشابه صوري مع اختلاف معنوي. كلاهما تعهّد بشئ، لكن الفرق هو تعهّد الأول مُكلِف مالياً، وتعهّد الآخر مجّاني بل كسبي.

حسناً، ما الفكرة وراء هذه القصّة؟ الفكرة الأساسية هي فضح الدجّالين باسم الدين في المجتمع والإشارة إلى قاعدة دجلهم ونسفها من هناك. كيف؟

مكان القصّة {قرية}، وأبطالها {رفاق له} أي جحا ورفاق له. أي مجتمع، لأن المجتمع عدد من الناس بينهم علاقات مالية ونفسية. والمجتمع الحضري حيث تكون الأرض ثابتة، أي الناس يعيشون على أرض ثابتة يستقرّون عليها. والمجتمع البدوي حيث تكون الأرض متغيّرة، أي يتنقّل الناس من أرض إلى أرض مع مرور الزمن. ونرى القصّة تشير إلى مجتمع حضري، قرية. والعلاقة المالية، أبرز مظاهرها هو الطعام، فالطعام رمز على العلاقات المالية كلّها.

في العلاقة العادلة، تُعطي شيئاً وتأخذ أشياء مقابل ما تعطيه، ويكون العطاء من صنف الأخذ، والأخذ من صنف العطاء، بشكل مجمل. ومن هنا تكون السرقة جريمة، لأنك تريد أن تأخذ بدون أن تعطي. أو يكون الغشّ والخداع جريمة، لأنك تريد أن تأخذ أكثر مما أعطيت. فالتناسب بين الأخذ والعطاء، أساس المجتمع السليم.

فإذا نظرنا إلى القصّة الآن، سنجد الفرق الخطير. فبينما الأربعة الرفاق يؤدون واجباتهم الاجتماعية، ويتابدلون المنافع المعيشية المالية بعدل، نجد في المقابل جحا يستعمل عبارة نصفها الأوّل استعمال للدعاء وأسماء الله والملائكة والرسل، أي اللغة الدينية، وبناء على هذه اللغة يؤسس "التزامه" بتناول خيرات الآخرين ويستغلّ حسن ضيافتهم وسلامة نيّتهم. وهذه هي قصّة الدجل الديني في كل زمان ومكان. ناس تريد أن تعيش على حساب الآخرين، باستغلال الدين.

من أهمّ مخاطر وجود فئة تعيش على حساب الآخرين، ولا تُعطي مقابل ذلك إلا الكلام، هو ما يلي:

أوّلاً، سعي أهل الدجل لتجهيل الناس. لماذا؟ لأنه لولا جهل الناس لما احتاجوا إليهم. ففي الواقع، أعدى أعداء تعليم الناس هم عادةً الذين يعيشون على تعليم الناس ! فكما أنك لا تحتاج إلى الطبيب بعد أن يزول مرضك، كذلك لن تحتاج إلى المعلّم بعد أن يزول جهلك. فالطبيب التاجر الذي لا يريد انقطاع الزبائن عنه، ماذا سيفعل؟ سيعمل على ربطك به دائماً قدر المستطاع، مثلاً، بأن يصف لك أدوية لا نهاية لها تضطرك إلى مراجعته دائماً، أو بأن يكذب عليك في تشخيص حالتك ويوهمك بوجود أمراض كثيرة حتى ترجع إليه، وغير ذلك من وسائل. كذلك الحال في دجاجلة الكلمة والفكرة والعقيدة الزائفة، هؤلاء يعشقون جهل الناس، وتجد في عباراتهم تحقير عظيم للناس، في نفس الوقت الذي يعيشون فيه على أموال الناس، والسبب هو أنه من مصلحتهم تصوير هذه الصورة ورسمها. حين تكون مصلحتك معتمدة على مضرّة الآخرين، ستكون مضرّة الآخرين من صلب مصلحتك.

ثانياً، التنافس القاتل بين الدجّالين. لماذا؟ لأن الجمهور سيصبح فريسة قابلة للأكل، لأنهم على استعداد لدفع أموالهم لمن يوهمهم بأنه صاحب دين أو فلسفة جديدة أو ما أشبه. بالتالي، ستجد منافسات عنيفة ، لسانية ويدوية، بين الذين يريدون أن تكون حصّة استغلال الناس الكبرى لهم لا لغيرهم. ومن هنا تجد تفسير الكثير من الاختلافات اللانهائية بين هؤلاء في "تفسير" فلسفتهم أو مذهبهم أو دينهم أو نصوصهم أو كتبهم أو تاريخهم. الاختلاف يبرر الامتياز، أي يبرر تميّزك ويثبت وجود فرق بينك وبين غيرك. والامتياز يؤسس تجارتك الكلامية الجديدة.

ثالثاً، التعقيد غير المبرر للأوامر والأفكار. لماذا؟ لأنه كلّما ازداد التعقيد كلّما قَلّ عدد الناس القابلين لفهم الموضوع. وكلّما قلّ الفهم، كلّما ازدادت قوّة مبرر وجود "المعلّم" الذي يشرح ويسهّل الأمور، ومن جهة أخرى كلّما ازدادت قوّة الوهم القائل بأن فلان متميّز في عقله وقدراته الذهنية والروحية الخارقة التي تجعله يفهم هذا الأمر دون سواه. ولذلك، تجد الكتب تزداد تعقيداً مثلاً في أي دين أو فلسفة، حتى إن الشئ الذي كان في بداية الأمر محلولاً في كلمة من سطر واحد، صار لا يكفيه عشر مجلّدات

ل"بحث" جميع "مسائله" والجدل في "براهينه". التعقيد يبرر المنصب. والمنصب يبرر أخذ الأموال. وهو المطلوب الحقيقي والنهائي لكل دجل لطيف أو عنيف.

إذن، على الناس قطع هذه الشجرة الخبيثة من أصولها. وذلك بعدم إعطاء أموالهم لأحد مقابل تعليمه وكلامه معهم في أمور غير معاشية ومهنية. نعم، تعليم الطبّ يكون بالكلام، لكن بعد أخذ هذا الكلام ستمارس أنت الطب فتكسب المال، ولذلك يمكن لكلّية الطبّ أخذ المال منك في البدء، هذا مفهوم. تعليم المهن المعاشية كلّها على هذه الشاكلة. أمّا تعليم الأمور الباطنية والفلسفية والروحية وما أشبه من أمور المفترض أن تكون للناس جميعاً لأنها تخصّهم في جوهر إنسانيتهم، لا أنّها شئ عَرضَي وهامشي مثل الأشغال التي يكسبون بها معاشهم في عملية التبادل الاجتماعي واستثمار الطبيعة.
نعم، إذا أردت أن تُهدي شخصاً شيئاً من المال لم يسألك إيّاه الشخص، فهذا ليس موضوع كلامنا وإن كان الانغماس في هذا الأمر قد يؤدي إلى مخاطر بعد ذلك. لكن مدار كلامنا على الذي لا يعطيك الأقوال حتى تُعطيه الأموال، أو إن لم تعطه الأموال سيمنع عنك مستقبلاً الأقوال. مثل هذا يجب أن يكون معياراً يُقاس به مبدئياً قيمة وصدق الناس. يوجد الكثير جدّاً من الناس الذين يتكلّمون، والعمر قصير والجهد محدود، فلا تستطيع النظر في مضمون كلام كل هؤلاء حتى تعرف ممن تأخذ ولمن تقرأ. ولذلك من الفطنة والذكاء أن تكون لك معايير تنخل بها وتفلتر بها الناس بسهولة وقبل الدخول في أعماق ما عندهم. وعلى رأس هذه المعايير ينبغي أن يكون قضية الأموال. وبعبارة قرءآنية "اتّبعوا مَن لا يسألكم أجراً".

هذه قراءة لقصّة جحا، والقصّة تحتمل قراءات مختلفة كثيرة. فتأمل.

....

(الطريقة والحقيقة في القرءآن)

توجد مجالات مختلفة في القرءآن. مثلاً، حين يقول "لا تأكلوا الربا" و "أنكحوا الأيامى منكم" وما أشبه من أوامر ونواه، فهذه كلّها يمكن تصنيفها في مجال العمل الاجتماعي الظاهري المعاشي. وستجد نظائر لها بشكل أو بآخر حتى لدى الأمم غير المؤمنة بالقرءآن، أو حتى الملحدة بالكلّية. لأنها من ضروريات التعامل بين البشر وبقاء المجتمع البشري، والمجتمع فيه بشر وفيه أموال تمثّل نتاج عمل البشر، بالتالي المعاملات البشرية والمالية مجال خاصّ له تشريعات خاصّة به.

وبما أنه لكل أمر سبب، فلا يوجد أمر عاقل أو حكيم إلا ويوجد سبب ما دعا صاحبه لوضعه، فلابد أن نرى تمايزاً أيضاً في أسباب الأوامر في مختلف الشرائع أيا كان مصدرها. فمثلاً، حين يقول الله في تسبيب واحد من التشريعات "لكي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"، فهذا السبب أيضاً كما ترى يدور في أفق التعامل البشري والكيفية التي يريد أن تكون عليها العلاقة بين أفراد المجتمع بحسب درجات ثروتهم المالية المختلفة.

لكن في المقابل، توجد لدينا في القرءان أنواع أخرى من الأوامر، وأنواع أخرى من الأسباب. مثلاً، وهو موضوع هذه المقالة، قوله تعالى "واذكر اسم ربّك وتبتّل إليه تبتيلاً." هنا الأمر ذكر اسم الرب، بطبيعة الحال لن نجد شئ يناظر هذا الأمر بحسب شكله على الأقلّ لدى أمّة لا تؤمن بالربوبية، بل حتى إذا كانت تؤمن بالربوبية فإنها قد تنهى نهياً مباشراً عموم الناس عن ذكر اسم ربّها لأسباب خاصّة عندهم مثل الإجلال والهيبة وما أشبه. لكن نستطيع تمييز هذا النوع من الأوامر عن النوع السابق المتعلّق بالربا والنكاح مثلاً. ذكر اسم ربّك شئ يتجاوز البُعد الاجتماعي بل حتى البشري، فالعلاقة ليست بشرية بشرية، وقد نتصوّرها حتى من كائن غير بشري، وفي مستوى وجودي متجاوز لمستوى الطبيعة. الذكر يتمّ في بُعد آخر مفارق للبُعد الطبيعي أو يتّصل بما هو فوق طبيعي ولو من وجه. فلمّا كان الأمر بهذه الصورة، فليس من المستغرب أن نرى تسبيب الأمر أيضاً يختلف في طبيعته عن تسبيب الأوامر الاجتماعية الطبيعية. ولذلك نجده يقول في التسبيب في الآية بعد تلك الآمرة بالذكر والتبتّل "ربّ المشرق والمغرب، لا إله إلا هو، فاتخذه وكيلاً". أي لأنّه رب المشرق والمغرب، ولأنّه لا إله إلا هو، فالزم ذكره والتبتّل إليه، وكذلك اتخذه وكيلاً، ولأنّه قبل ذلك هو "ربّك". فهذه المجموعة من الحقائق أو الأخبار عن الوجود والموجود، تُبرر ذلك الأمر بالذكر والتبتّل والتوكّل. وحين ننظر في تسبيب "ربّ المشرق والمغرب"، سنجده يختلف في طبيعته عن تسبيب "لكي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم". والاختلاف الأوّل الأساسي هو أن الذكر يعتمد على حقائق متعلّقة بجوهر الألوهية والوجود والكون والعلاقات بين الإله والكون، بينما الأوامر الاجتماعية لا تعتمد بالضرورة على هذا البُعد وقد تنبني فقط على طبيعة البشر وأبعاد العلاقات بينهم. نعم لا يوجد تمييز حدّي بين الاثنين، لكن سنجد أن السمة الغالبة هي هذه عادةً. الاختلاف الثاني الذي نجده كثيراً هو أن الذكر وما يشبهه ينبني على حقائق ثابتة واقعة، بينما الأوامر الاجتماعية والبشرية تعتمد على ما يمكن حصوله، والفرق بين الاثنين مهم، فحين أقول لك "الشمس مشرقة فتعال نسبح في البحر"، هنا أنا أبني على حقيقة واقعة وهي "الشمس مشرقة"، لكن حين أقول لك "لا تدخّن حتى لا تمرض" فأنا أتحدّث عن ممكن الوقوع لكنه غير واقع الآن، فأنت الآن غير مريض، لكن من الممكن أن تمرض، وتوجد علاقة سببية بين التدخين والمرض، ولذلك نهيتك عن التدخين حتى لا تمرض. يوجد فرق إذن بين تشريع مبني على واقع، وتشريع مبني على ممكن. وتحليل قاعدة التشريع ومدى

متانتها سيختلف بناء على نوعية القاعدة. فمثلاً، حين نحلل "الشمس مشرقة" وجودياً، سنخرج ونتأكد من شروق الشمس فعلاً أو وجود آثار تدلّ على هذا الشروق، فإمّا نصدّق وإمّا نكذّب. لكن حين نحلل العلاقة بين التدخين والمرض، قد نخرج بنتيجة مفادها أن بعض أنواع السجائر هي التي تسبب المرض بينما توجد أنواع لا تُسبب ذلك، أو أن التدخين بكمّية معيّنة هو الذي يسبب المرض لكن التدخين القليل مثلاً لا يسببه، وهكذا. الإخبار عن حقيقة واقعة إمّا نصدّقه مطلقاً أو نكذّبه مطلقاً. لكن الإخبار عن ممكن، يمكن أن نصدّقه جزئياً ونكذّبه جزئياً في آن واحد من جهات مختلفة. فإذا طبّقنا هذا على مثال "واذكر اسم ربّك..ربّ المشرق والمغرب"، فهنا إمّا يوجد موجود حقيقته هي "رب المشرق والمغرب" وإمّا لا يوجد، لا يوجد حلّ ثالث ولا تجزئ للقضية. ولذلك، الحتمية والتعصّب أكثر ظهوراً في الذين يتبعون أوامر مبنية على أخبار واقعية أو يعتقدون أنها واقعية، بينما هما أقلّ ظهوراً في الذين يتبعون أوامر مبنية على أخبار ممكنة.

فالأوامر التي لها بُعد اجتماعي بشري غالب، نلقّبها بالشريعة. والأوامر التي لها بُعد فوق طبيعي إلهي، نلقّبها بالطريقة. والأسباب التي تقوم عليها أوامر الشريعة، نلقّبها بالمقاصد. والأسباب التي تقوم عليها أوامر الطريقة، نلقّبها بالحقائق. هذه اصطلاحات قديمة الصدور ومفهومة تيسّر علينا الكلام والإشارة إلى مرادنا وتمكّن الدارس أيضاً من تقسيم المواضيع قسمة مبدأية تسهّل عليه البحث والجمع والدرس.

هذه المقالة تتعلّق بالطريقة والحقيقة في القرءان. وقد وجدنا آيتين فيهما أعظم تعبير جامع عن مجمل الطريقة والحقيقة في القرءان. وهي قوله تعالى من سورة المزمّل ٨-٩:

{ واذكر اسم ربّك وتبتّل إليه تبتيلاً . ربّ المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتّخذه وكيلاً }.

فتعالوا ننظر.

...-...

توجد ثلاث أوامر في الآيتين: الذكر والتبتّل والتوكّل.

توجد حقيقتان في الآيتين: الربوبية والوحدة الإلهية.

ولابد من وجود علاقة رابطة بين الأوامر والحقائق، وهذه العلاقة قد تكون علاقة تَمثّل أو علاقة توسّل.

علاقة التمثّل تعني أنه توجد حقيقة ما وتريد أنت أن تتصرّف بطريقة تمثّل وتجسّد فيها رمزياً تلك الحقيقة. هذا أمر معروف في مختلف المجالات. مثلاً، حين يكون الشخص قائد فرقة رياضية، فإنّه يلبس شيئاً ما يمثّل حقيقة كونه قائد تلك الفرقة، كأن يضع ربطة معيّنة على يده، أو يلفّ رأسه بشئ من دون بقية أعضاء الفرقة، أو يتقدّم دخول الفريق الملعب ويكون على رأسه على اعتبار أن رأس الشئ يمثّل الرئاسة كما أن رأس البدن الحيواني يمثّل مركز القيادة. نفس هذا الأمر ينطبق في الأمور الإلهية والعبدية. فقد يتصرّف العبد بتصرّف معيّن فقط لإظهار أنّه عبد. ولعلّه من هنا جاءت كلمة "مُصلّي" أي فاعل الصلاة. فالمصلّي أيضاً في اللغة هو الحصان الثاني في السباق، فالأوّل هو السابق والثاني هو المصلّي. فكأن صاحب الصلاة الشعائرية يمثّل ويجسّد اعترافه بأنه ليس أوّل موجود ومركز الوجود، بل الرب الذي يعبده هو الأوّل بينما المصلّي هو الثاني، أي في منصب الخليفة والرسول والتابع والعبد. فنفس الصلاة تجسيد لتلك الحقيقة، أي حقيقة الألوهية وتعاليها وأوّليتها ومركزيتها، وحقيقة العبودية

ونزولها وثانويتها وتبعيتها. وكذلك مثلاً، حين يضع الشخص المصحف في مكان نظيف وعالٍ في منزله. هذا الفعل رمزي يمثّل حقيقة يعتقد بها، فمثلاً حين يبقيه نظيفاً ويضعه في مكان نظيف يجسّد بذلك فكرة طهارة القرءآن بمعنى تنزهه عن الباطل أو علوّ مصدره وكونه من عالَم البقاء والروح، على اعتبار أن الأوساخ تمثّل الأمور الفاسدة والقابلة للفساد والفناء التي هي الأبدان والطبيعيات. وعلى هذا القياس تجد أن الإنسان وبسبب اشتماله على أبعاد ظاهرية وباطنية في ذاته، يتصرّف بناء على التمثيل والرمزية في كثير جدّاً إن لم يكن معظم أعماله، دينية ودنيوية. فالإنسان كائن رمزي بامتياز. وإذا حللت معظم طرق عيش الإنسان وتصرّفاته وألفاظه، ستجدها غير قابلة للفهم إلا على اعتبارها رمزية تمثيلية، تجعله يربط بين باطنه وظاهره بواسطة هذه التصرّفات بناء على قانون التناسب بين الظاهر والباطن. اختلاف الناس في اللباس مثلاً، لا يرجع إلى طبيعة الأجواء مثلاً حصراً، وإلّا لما اختلفت أشكال لباس الناس في البلدة الواحدة بناء على اختلاف معتقداتهم ومقاصدهم وأغراضهم وتصوّراتهم عن أنفسهم وعن الوجود بشكل عام ومحلّهم منه وغاياتهم فيه. كيفية الأكل أيضاً داخلة في هذا الباب، فمثلاً حين جلس النبي على الأرض ليأكل قال "إنّما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد"، فهذه الطريقة في العيش مبنية على وجود ظاهرة العبودية والاستعباد البشري وما الذي كانت عليه طريقة العبيد في ذلك الزمان التي أجبرهم عليها أسيادهم في الأكل والجلوس، فلمّا أراد النبي تمثيل عبوديته لله تعالى اتّخذ الصورة المألوفة من عبيد زمانه مع أسيادهم البشريين، وطبّق ذلك على سيّده المتعالي جل جلاله. فهنا نرى واحداً من مصادر التمثيل وهو الظروف والعادات الاجتماعية الزمنية. فليس بالضرورة أن يكون مصدر التمثيل عقلي خيالي بحت، أي وارد من مصدر فوق اجتماعي وزمني. بل قد يكون كذلك وقد لا يكون. ولابد أثناء تحليل المصادر من النظر في احتمالية كونه من مصدر اجتماعي وطبيعي أو مصدر فوق ذلك ومنفصل عنه وسابق عليه كما في الشعائر التي تم استحداثها بعد أن لم يكن لها وجود من قبل، فهذه لا يمكن إرجاعها إلى مصدر اجتماعي لأنها لم تكن في المجتمع أصلاً، ولابد من افتراض بداية حتى لتلك الأمور الشائعة في المجتمع والبداية لن تكون اجتماعية ولن تكون تقليداً لمجتمع آخر لأن السؤال سيرجع على ذلك المجتمع الآخر الذي افترضنا أنّها قلّدته ونسأل نفس السؤال "من أين جاءوا هم بتلك العادة والصورة؟" والنتيجة ستكون في المحصّلة هي مصدر سابق على المجتمع ووارد من عقل إنسان ما بناء على قانون التناسب بين الظاهر والباطن. فأصل كل رمزية هو العقل والخيال. ومن هنا مثلاً نفهم سبب كون العبد يجلس على الأرض ويأكل بيده، لأن العبد المفترض فيه أنه مفلس وفقير، بمعنى لا يملك شيئاً، فإذا كان لا يملك شيئاً فسيجلس على الأرض لأنه لا يملك الكراسي والسرر مثلاً، وسيأكل بيده لأنه لا يملك وسائل أخرى يوسّطها بينه وبين طعامه. فهذه الطريقة تمثّل تجرّد العبد وفقره. وعلى هذا القياس بقية الأمور. هذه هي العلاقة الأولى الرابطة بين الحقيقة والأمر، التمثّل والتجسيد الرمزي المبني على التناسب المعنوي بين الظاهر والباطن.

العلاقة الثانية هي التوسّل. أي تنفيذ الأمر وسيلة سببية لبلوغ تلك الحقيقة، وبلوغها يكون بإدراكها معرفياً أو بتحصيل آثارها الوجودية أو بإيجادها في مستوى معيّن بعد أن لم تكن موجودة فيه وإن كانت موجودة في مستوى أعلى منه وسابق عليه. مثلاً، إذا قال النبي "الصلاة نور"، ونحن نعلم من القرءان الذي هو مرجع النبي أن "الله نور". فالمعنى إذن، أو أحد المعاني، الصلاة وسيلة للنور، بمعنى أنها تحقق فيك النور بعد أن لم يكن متحقق فيك، أو توصلك إلى النور وتعرج بك إليه، أو تكشف لك مكامن النور وتجلّيه لك، أو تجعلك تعقل النور وتفهم عنه وتأخذ منه وتتعلّم به. فالصلاة وسيلة، والنور غاية،

والرابطة بينهما بشكل عام-مع حفظ الشروط-سببية. فالتوسّل بأمر لحقيقة يفترض أن لك تصوّر معيّن عن تلك الحقيقة، لكنك لا تريد التصوّر الذهني ولا التصوّر الجزئي، بل تريد نفس تلك الحقيقة وجودياً. مثلاً، أنا أتصوّر الطعام فأركب السيارة للذهاب إليه والحصول عليه وجودياً، فكان الطعام في ذهني وصار في بطني، والمطلوب أن يصير في بطني وما كان تصوّره ذهنياً إلا درجة فقط والسيارة والطريق وسيلة ثم الغرض النهائي تحصيل الحقيقة الوجودية الخارجية للطعام. كذلك الحال في الذي يتصوّر ذهنياً أن الله "ربّ المشرق والمغرب"، فقد نفهمه المعنى باللفظ، لكنّه لن يصل إلى حقيقته الفوق لفظية، إي معناه الوجودي الخارجي وكل ما ينبني على تحصيل هذه الحقيقة من آثار، إلا إذا وصل إلى تلك الحقيقة بوسيلة معيّنة تحوّل المعنى من اللفظ إلى الوجود، من التصوّر إلى التحقق. وهذه الوسيلة ستكون مثلاً بالذكر والتبتّل.

قد يكون الأمر الواحد يشتمل على علاقة التمثّل والتوسّل في آن واحد بلا تناقض ولا إشكال. قد تبدأ بتوسّل، وبعد تحصيل الحقيقة تثنّي بالتمثّل، فتداوم على العمل بالأمر بلا انقطاع. هذه النقطة غابت على الكثير فظنّوا أن أوامر الطريقة توسّل بحت، وبما أن الوسيلة لا غرض لها بعد الوصول للحقيقة، تخلّوا عن الأمر بحجّة الوصول. نعم، إن كانت الأوامر توسّلية بحتة، فمسلكهم هذا صحيح لا غبار عليه. لأنه لا يوجد أحد يتعلّق بسيارته التي ركبها للوصول إلى الكعبة بعد الوصول إلى الكعبة. التخلّي عن الوسيلة بعد الوصول من لوازم كونها "وسيلة" ولا إشكال في ذلك. لكن الغلط دخل عليهم من افتراض أوامر الطريقة توسّلية لا تمثّلية. والواقع أنّها تمثّلية أيضاً. ولذلك حتى بعد تحصيل الحقيقة، يبقى العبد يمثّلها بصور الأوامر ما دام حيّاً. هذا مستوى. والمستوى الأعلى أن أوامر الطريقة توسّلية لكنّها وسيلة لا تنقطع فائدتها لأن الحقيقة التي يُراد بلوغها لا نهاية ولا حدّ لها، فكلّما بلغ السالك منها شيئاً كلّما كان فوقه ما هو أكبر منه، فالله هو "المتكبّر"، بالتالي لا حدّ له لأنه يتكبّر في قلب عبده إلى مالا نهاية. الوسيلة التي توصل إلي شئ محدود، هي وسيلة محدودة يصحّ التخلّي عنها بعد "الوصول". أمّا إذا كان المطلوب الوصول إليه هو شئ لا محدود، فبطبيعة الحال ستكون الوسيلة أيضاً غير محدود، أي تتغيّر نوعية الوسيلة مع تغيّر الدرجة التي بلغها السالك من الحقيقة. ولذلك، الذكر مثلاً، قد يبدأ الإنسان يذكر اسم ربّه، وبعد عشر سنوات، يذكر اسم ربّه، والذكر الثاني يختلف عن الذكر الأوّل اختلافاً كبيراً، بسبب اختلاف تجليات ربّه له خلال هذه العشر سنوات، فإن كان يقول "الله الله الله" في الحالتين، فالصورة تشبه الصورة، لكن المعنى لا يشبه المعنى بسبب اختلاف درجة الحقيقة، ومن أسماء الله "رفيع الدرجات"، وليس رفيع الدرجة، بل "رفيع الدرجات". وقال عن عباده "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات". فالتناسب قائم إذن بين رفعة درجات الله ورفعة درجات العبد، فستختلف أنواع أعمال العبد بحسب اختلاف تجليات درجات الرب. فالعمل الواحد له درجات لانهاية لها. فالذي ينقطع عن أعمال الطريقة بحجّة الوصول إلى الحقيقة، قد يكون وصل فعلاً لكنه انحصر بدرجة معيّنة. ويشبه شخصاً دخل خزانة جواهر، وأخذ بضعة جواهر وقال "أنا وصلت إلى مطلوبي" وخرج من الخزانة وانقطع عنها. نعم، قد أخذ بضعة جواهر وصار أثرى، لكنه ترك وراءه ما لا يُحصى من الجواهر. والله أعلم ماذا سيحصل للجواهر التي بيده مع الوقت، لعلّه يتعرّض للسرقة أو يبذّرها تبذير الشياطين فيرجع مفلساً كما كان أوّلاً. الحريص لا يترك الخزانة أبداً، ويجعل له ورداً مستمرّاً يردها فيه باستمرار، ويطلب الزيادة بغير حدود، واقرأ إن شئت "وقل ربّ زدني علماً".

في الآية محلّ بحثنا، لا يوجد نصّ على أن العلاقة من نوع التمثّل أو من نوع التوسّل فقط. والأصل في الطريقة أن تكون تمثّلاً وتوسّلاً معاً، لأنها تُظهر العبودية وتكشف الربوبية، فإظهار العبودية يحتاج إلى تمثّل دائمٍ، وانكشاف الربوبية لا حدّ له فيحتاج إلى طلب دائم، ولذلك قلنا الأصل في الطريقة التمثّل والتوسّل. ما لم يرد ما يثبت عكس ذلك. وبما أنه في الآيتين محلّ بحثنا لا يوجد نصّ على عكس ذلك، فنأخذ المعنى بحسب الأصل.

...-...

{اذكر اسم ربّك}

إذا فهمنا من صيغة نفس ما نفس من صيغة أخرى فقد أسأءنا فهم إحداهما أو كلاهما. دقق في الأمر. الآية لم تقل "اذكر اسم الله". و لم تقل "اذك اسماً لربّك" بمعنى أي اسم من أسماء ربّك كيفما اتّفق. ولم تقل "اذكر أسماء ربّك" بالجمع. ولم تقل "اذكر الأسماء الحسنى التي لربّك". ولا شئ من كل ذلك. لكن الصيغة تشير إلى اسم واحد هو الاسم الذي يختصّ به ربّك، "اذكر اسم ربّك". وقد علمنا من القرءآن قبل غيره أن اسم الرحمن لا يعرفه بعض الناس أو ينكره أو قد يتسمّى به بشر، "قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا". وبقية الأسماء واردة في حق أشياء دون الله، مثل العظيم الذي سُمّي به حتى عرش امرأة وسحر السحرة، وهلمّ جرّاً. لكن الاسم الوحيد الذي يصدق عليه "هل تعلم له سميّاً" على إحدى قراءات هذه الآية، هو اسم "الله". ولذلك بدأ به البسملة "بسم الله"، وهو الذي سمّى به نوح حين ركب السفينة "بسم الله مجريها ومرساها إن ربّي لغفور رحيم". إذن، اسم ربّك هو الله. ولو قالت الآية "اذكر اسم الله" لاحتمل المعنى اسم آخر هو اسم راجع إلى الله، فيكون مبهماً غير معروف أو يشمل جميع الأسماء الحسنى فإنّها راجعة لله "لله الأسماء الحسنى". ولو قال "اذكر الله" لاختلف ذلك عن الأمر بذكر الاسم، إذ تأمل أنه هنا قال {اذكر اسم ربّك} و في آية أخرى قال "اذكر ربّك" فيوجد فرق بين الأمر بذكر اسم الشئ وبين ذكر الشئ، سنأتي عليه بعد قليل إن شاء الله. ولو قال "اذكر لفظة الله" مثلاً، لاختلف المعنى، ولصار للفظة بحد ذاتها أهمّية ولما كان لها نفس دلالة {اذكر اسم ربّك} والتسبيب الذي تتضمّنه والإشارة المهمّة فيها، بل حتى أهمّية سؤالك عن {اسم ربّك} ستُفقَد وهي مهمّة جدّاً كما سنرى إن شاء الله. والآية لم تقل "سبّح اسم ربّك" ولا "احمد ربّك" ولا أي صيغة أخرى من هذا القبيل، فليس المقصود أن تقول "سبحان الله" أو "الحمد لله" أو "لا إله إلا الله" وغيرها من الأذكار. بل المقصود هو ذكر الاسم فقط، والاسم هو الله، إذن {اذكر اسم ربّك} تعني ذكر "الله" مفرداً مجرّداً.

{اسم ربّك} الاسم يشير إلى حقيقة ثابتة، والفعل يشير إلى حقيقة متغيّرة، فمثلاً قوله "فعّال لما يريد" يشير إلى فعل متجدد ومتغير وحادث. فالاسم يشير إلى الثبات والكينونة، إلى شئ متعالٍ عن التغيّر والصيرورة. والاسم من جهة أخرى يشير إلى اللسان، إلى اللغة. فإدخال ذكر الاسم في الأعمال الإلهية يعني نوع من أنواع تقديس اللغة أو تأليهها أو جعلها وسيلة للألوهية وشهودها والتعلّق بها. بعبارة أخرى، فيها ربط اللغة بشئ يشبه ما يسمّيه البعض "السحر" بمعنى إحداث آثار كونية بوسائل لغوية لفظية. فاللغة تربط بين الله والعبد، فكما أن الكلمة لها مدلول وصورة، كما أنك تقول "الشمس" فيكون المدلول هو الشمس الخارجية وصورة هي "شمس" هذه في العربية، كذلك اللغة عموماً تشبه الرابط بين الرب والعبد من جهة أن معناها يشير إلى الرب، وصورتها تظهر بالعبد. فالكلمة برزخ بين الرب والعبد. وذكر الاسم يجسّد هذه البرزخية ويقوّيها.

{اذكر} تشمل ذكر اللسان بصورة رئيسية. سواء كان اللسان ينطق جهراً أم سرّاً، لكن ذكر المعنى المجرّد بدون صورة لسانية هو مدلول "اذكر ربّك في نفسك..ودون الجهر من القول"، فهنا الاسم نفسه مقصود وليس فقط مدلول الاسم الخارجي المجرّد عن الاسم والغني عنه. فالله له حقيقة "غني عن العالمين" وله حقيقة ومقام "رب العالمين". وأمر "اذكر ربّك" مجرّداً يتفرّع عن مقام الغنى عن العالمين، بينما أمر "اذكر اسم ربّك" مجسّداً يتفرّع عن مقام الربوبية للعالمين. واذكر ضد الغفلة، والغفلة نوع من الغيبة، فالذكر يتضمّن الحضور واستحضار المذكور.

...-...

{وتبتّل إليه تبتيلاً}

التبتل من البتل وهو القطع والفصل. وصيغة {تبتّل} من تفعّل وفيها تشدد في الشئ وقوّة، فإذا أضفت إليها تأكيد "تبتيلاً" كان الأمر قوّة فوق قوّة في الأمر وشدّة فوق شدّة. أي المطلوب هو الانقطاع المطلق عن كل شئ سوى اسم ربّك، والفصل المطلق بينه وبين غيره. فحين تذكر اسم ربّك، انقطع عن ما سوى ذلك تمام الانقطاع. لكن ما معنى ذلك؟ الانقطاع عن ماذا بالضبط وكيف ولماذا؟

إذا كان لا يوجد إلا الله وتجلياته في الوجود، فما معنى الانقطاع عن شئ إلى الله، كيف ولا يوجد ما هو منفصل عن الله أصلاً حتى ننفصل نحن عنه من أجل الاتصال بالله. "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن"، فننقطع عن ماذا؟ "وهو بكل شئ عليم" فكل شئ ممكن على الإطلاق أو ظاهر في الخلق "خالق كل شئ"، هو شئ يمثّل علم الله أو خلق الله، بالتالي هو تجلّي لسمات ذاتية لله تعالى. بعبارة أخرى، إذا كان لا يوجد إلا الله، فننقطع عن ماذا إذن؟

الجواب: شهود الوحدة المطلقة لله حق لا ريب فيه. لكنّه درجة عليا. توجد درجة أخرى ومقام آخر ينطلق من عين العبد لا من عين الرب. ما ذكرناه قبل قليل هو بيان الأمر من جهة وزاوية عين الرب، لكننا نحن لا نعيش من زاوية عين الرب بل نعيش من زاويتنا نحن وبناء على حقيقتنا نحن. فمثلاً، نعم كل شئ يمثّل أسماء الله الحسنى، لكن هذا لا يعني أنني أستطيع أكل شئ شئ ووجدان الصحّة فيه فإن جسمي محدود بحدود معيّنة ولابد من تغذيته بناء على هذه الحدود، وكذلك الأمر في بقيّة الأشياء. إطلاق الرب لا يغيّر قيود العبد. بالنسبة للرب، كل شئ متّصل به. لكن بالنسبة للعبد، ليس كل شئ متّصل بربّه هو. ولذلك يوجد شئ بالنسبة لكل إنسان بلا استثناء هو "كفر و نفاق وبدعة وشرّ وضرر". حتى الملحد لا يخلو من شئ من ذلك ولا يمكن أصلاً غير ذلك. ذاتك تقيّدك عن العيش في جوّ إطلاق الحقيقة الإلهية. نعم نستطيع الاقتراب من ذلك الإطلاق في مجالات محددة وبحذر شديد، مثلاً في باب الكلام قد نقبل الكلمة حتى من المشركين والكافرين والمنافقين كما ورد في المأثورات "خذوا الحكمة ولو من أفواه المشركين" أو ما أشبه. لكن في باب طعام البدن، على عكس طعام الذهن، لم يفتح الأمر إلى هذه الدرجة فمنع مثلاً تناول طعام المشركين المذبوح على النصب للأصنام وأغراض خاصّة بهم. نعم، جعل الأصل في التعامل بين الشعوب والقبائل هو التعارف، لكن في حدود معيّنة ضيّقة محدودة جدّاً ومضبوطة أشدّ الضبط جعل الأمر هو القتال. وهكذا نستطيع تلمّح مسارات تميل إلى الإطلاق في الأمور العقلية والسلمية، بينما تميل إلى التقييد والاختيار في الأمور البدنية والعدوانية. فلا يمكن اعتبار الوحدة المطلقة في عالَم مقيَّد ومحدود بجرّة قلم أو بسهولة غير محسوبة.

ومن هذا المنطلق نفهم لماذا أمر بالتبتّل {إليه} تبتيلاً، في نفس الوقت الذي نعلم عقلاً أنه لا يوجد غيره في الوجود أساساً. فنحن مهما فعلنا لا نعيش فقط بالسرّ الإلهي من ذاتنا. ذاتنا لها سرّ إلهي، هذا السرّ يشهد الوحدة الإلهية المطلقة ويعرف أن كل شئ مظهر الأسماء الحسنى بلا استثناء. لكن

نفوسنا غير مختزلة في هذا السرّ الإلهي. بل لها أبعاد روحية ونفسية وطبيعية. وبسبب هذه الأبعاد سنرى الله في أمور ولا نراه في أمور، بالرغم من أنّه فيها حتماً. كما أن عين بدننا تجعلنا نرى في أي لحظة مجالاً محدوداً من المبصرات، وإن كنّا نعلم أن الكون أوسع مما تراه أعيننا في أية لحظة، كما أنك الآن تنظر أمامك وتقرأ هذا الكلام، ولا ترى إلا أفق الرؤية المخصوص أمامك، بالرغم من علمك بأن وراء جدران المكان الذي تجلس فيه أو حدود البيئة التي تمشي فيها توجد أشياء أخرى كثيرة لا تراها ويمكن أن تراها. وقل مثل ذلك في بقية الأمور. حين تغضب، أنت محدود بالغضب، بالرغم من علمك بوجود مشاعر أخرى غير الغضب في الوجود، إلا أنك محدود بهذا النوع في هذه اللحظة ومحجوب عن ما سواه. وعلى هذا القياس. الإنسانية برزخ يجمع بين بحر الإطلاق وبحر التقييد، ويضطر إلى السباحة في البحرين في آن واحد. ولم يفلح أكثر الناس في الحفاظ على إنسانيتهم. ومعظم الناس مالوا إلى التقييد وكفروا الإطلاق، وقلّة نادرة من الناس وفي أوقات محددة أيضاً وليس في كل وقت مالت إلى جانب الإطلاق وتغافلت عن التقييد، أو عاشت في الإطلاق بأقوالها وفي التقييد بأفعالها. وكل ذلك قصور وتقصير. الحق أن الأقوال والأفعال لابد أن تشتمل على أبعاد مطلقة وأبعاد مقيّدة، ولا تناقض في ذلك. فحين نعبّر عن أسرارنا، تكون أقوالنا مشيرة إلى الإطلاق، وحين نفعّل تلك الأسرار في مجالات محددة مثل الكلام نُجسّد علمنا بالإطلاق الإلهي. وحين نعبّر عن أرواحنا فما دون ذلك، ننتقل إلى التقييد والاختيار والرفض.

على سبيل المثال، الموسيقى. الموسيقى أصوات، والأصوات كلّها من حيث مقام الإطلاق تجسّد حقيقة صفة الكلام الإلهية في الكون. ومن هنا سنجد بعض أهل الله أثناء تعبيرهم عن هذا المقام يقولون أمور من قبيل "كل صوت أسمعه هو صوت الله" أو "كل كلام سمعته هو كلام الله". هذا تعبير عن السرّ الإلهي والوحدة المطلقة. وهو حق. لأن الله هو الظاهر والباطن. فلا يمكن أن يظهر شئ إلا ويكون هو مظهر لاسم الظاهر، ولا يبطن شئ إلا وهو مظهر لاسم الباطن. "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إن الله واسع". لكن هل هذا يعني أنه عليّ احتمال سماع الأصوات المزعجة والمكدّرة للنفس والشيطانية المصدر والنيّة والخبيثة التركيب والمقززة لنفسي؟ كلّا وألف كلّا. هل هذا يعني أنه عليّ المساواة بين موسيقى الناي المولوية وبين موسيقى الروك أند رول الأمريكية من حيث نفعها لروحي وصفاء عقلي وإحداث السكينة في حياتي المناسبة لإيماني ومشاعري الصوفية الإسلامية؟ كلّا وألف كلّا. وحدة الأشياء في السرّ لا تناقض كثرة الأشياء في الروح والنفس والجسم. ولذلك، حتى هواء الجوّ الذي يتنفّسه قوم بأعيانهم سيختلف باختلاف طباع وقلوب ونوايا وعقول هؤلاء القوم. ولذلك تجد في القرءان قول إخوة يوسف لأبيهم "واسأل القرية التي كنّا فيها" ولم يقولوا "اسأل أهل القرية"، بل طلبوا منه أن يسأل نفس القرية. ويقول أهل التقصير والتفسير "هذا مجاز والمقصود اسأل أهل القرية"، وكأن إخوة يوسف أو الله تعالى نسي إضافة "أهل" من أجل لا شئ ! كلّا، المقصود هو "اسأل القرية"، كيف؟ لأن أهل القرية بأرضها وجوّها وزرعها وجدرانها وكل شؤونها تعكس طباع وأرواح ونفسيات أهل القرية. نعم، القرية تعني أهل القرية لكن تعني ما هو أكبر من ذلك فقط. ولذلك، إذا دخلت بلداً وكنت صاحب ذوق، تستطيع شمّ الهواء والشعور بمستوى روحانية الناس في هذه البلدة بشكل عام. المحيط المباشر يمثّل مَن يعيشون في المحيط. "ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم".

من هنا ندخل إلى أمر {وتبتّل إليه تبتيلاً}. فبما أنه أمرنا بـ{اذكر اسم ربّك} فهذا الأمر أدخلنا فوراً في عالَم الاختلافات والأضداد والكثرة والتمييز. ذكرنا للاسم يعني اعترافنا بوجود ما هو غير الاسم ولو

على مستوى معيّن. والمطلوب بالتبتّل هو الانقطاع والانفصال ظاهراً وباطناً عن ما سوى هذا الاسم. الاعتكاف في المساجد، والخلوة في البيوت، من مظاهر التبتّل إليه. المداومة على ذكر الاسم، بالسرّ والجهر، مع عدم تخلل الذكر أي كلام غيره وأي شغل غيره وأي صحبة لها أي عمل غيره، أيضاً من مظاهر التبتّل إليه. أن يغلب الاسم بحروفه وصورته ومعناه على كل ذهنك وخيالك، فلا تجد في باطنك غير الاسم الإلهي، من أعظم مظاهر التبتّل إليه. الاسم صوت وصورة ومدلول، والتبتّل إليه يعني أن لا ترى صورة غير صورته، ولا تسمع صوتاً غير صوته، ولا تستحضر مدلولاً غير مدلوله.

...-...

{فاتّخذه وكيلاً}

لا يمكن أن تتخذه وكيلاً إلا إذا كنت حرّاً قادراً على التصرّف بنفسك من قبل اتخاذه وكيلاً. لأن غير الحرّ في الأصل لا يمكنه توكيل أحداً ليعمل بدلاً منه. أنت حرّ، وجودياً وحقيقة. وحريّتك فرع الحرية الإلهية ومظهر لها، كما أن علمك مظهر علمه تعالى، وقدرته مظهر قدرته تعالى. كذلك، لأن الله يملك اختيار وإرادة، كذلك أنت تملك اختيار وإرادة.

لكن الحرية تتضمّن كثرة الاختيارات والقدرة على السلوك فيها. والواقع أن كثرة الاختيارات الموضوعة أمام الإنسان لا حدود لها، كما أن الممكنات لا حدود لها. وبما أن الإنسان يريد سلامة نفسه وما هو أنفع لها، والواقع أن الاحتمالات أمامه تجعله محتاراً لا يدري أي طريق منها يوصله إلى مُراده على التحقيق واليقين حتى أنّه قد يشرب الماء ليروي نفسه فإذا به يشرق فتزهق نفسه، فالنتيجة المعقولة هي طلب وسيلة تؤدي إلى حصول المطلوب بيقين واطمئنان قلب. وهنا يأتي اسم الله الوكيل وأمر {فاتّخذه وكيلاً}.

المعنى إذن هو هذا: أنت حرّ. أمامك احتمالات كثيرة. تريد الخير لنفسك ولا تعرفه بيقين. إن شئت، فاختر وجرّب حظّك. وإن شئت، اتّخذ ربّك وكيلاً حتى لا يصيبك إلا ما كتب لك ولا يؤول أمر إلا إلى سلامتك ومنفعتك. أنت حرّ قبل اتخاذه وكيلاً وبعد اتخاذه وكيلاً، فحريّتك أصلية لا يمكن نقضها. ولذلك أنت تتخذه "وكيلاً" والوكيل لا يلغي سلطة الأصيل الأساسية التي بناء عليها اتخذه وكيلاً. ربوبيته لا تنقض حريتك. فتأمل.

إلى هنا نكون قد فرغنا من الأوامر الثلاثة، الذكر والتبتّل والتوكيل. هذه الأوامر قامت على حقيقتين.

...-...

الحقيقة الأولى {ربّ المشرق والمغرب}

المشرق والمغرب لا تعني فقط مشرق الشمس ومغربها، بل تعني مشرق كل شئ يشرق ومغرب كل شئ يغرب بإطلاق كما هي صيغة النصّ القرءآني. ما معنى ذلك؟ دقق.

لاحظ وجودك في هذه اللحظة، انظر حولك، ثم انظر مرّة أخرى. هل لاحظت الفرق؟ حين نظرت أوّل مرّة كان الوجود على شاكلة معيّنة، فإذا به يفنى ويحدث وجود جديد هو هذه اللحظة التي أنت فيها الآن. ثم هذه اللحظة فنت، وجاء لحظة جديدة. وهكذا لحظة بلحظة يُشرق شئ ويغرب، يشرق ويغرب. الكون كلّه على هذه الشاكلة. فهو لحظة بلحظة يُشرق ويغرب، بكل كلّياته وجزئياته، بسائطه ومركّباته، علوياته وسفلياته. المشرق والمغرب يعني التغيّر والصيرورة الكونية كلّها. لأن الله هو "نور السموات والأرض"، ونوره ليس شيئاً انفصل عنه حتى يكون دائم الإشراق، ولا شئ معدوم حتى يكون دائم الغروب. بل هو "يمسك السموات والأرض أن تزولا"، وهذا الإمساك يعني إشراق وغروب بلا انقطاع.

لكننا نعلم أيضاً وجود استمرارية للكون، فالتغيّر حقيقة والاستمرارية حقيقة، فنعلم وجود مصدر فوق هذه المتغيّرات هو الذي يمسكها ويجعلها تتدفّق وتبقى. المشرق ليس سببا لذاته، وإلا لما غرب. المغرب ليس سببا لذاته، وإلا لما جاء المشرق. فلابد لكل مشرق ومغرب من {رب} هو الثابت المؤثر الموجد لهما. ولذلك قال "لله المشرق والمغرب، فأينما تولّوا فثمّ وجه الله".

بناء على ذلك، نفهم بعض أسباب الأمر بالذكر والتبتّل والتوكيل.

أمّا الذكر، فلأن المشرق والمغرب كثرة لانهائية وتغيّر لانهائي، فإذا أردت استقرار واطمئنان قلبك فلن يكون ذلك إلا بذكر الحقيقة الثابتة وراء كل ذلك. "ألا بذكر الله تطمئن القلوب". ثم ذكر اسم ربّك يجعلك تشهده في كل مشرق ومغرب، بينما إذا ركّزت عقلك على شئ معيّن من المتغيّرات، فإنه إذا أشرق فرحت وإذا غرب حزنت، فالتمركز حول اسم ربّك يحميك من هذه الدوّامة والتقلّب القبيح.

أمّا التبتّل، فالانقطاع القلبي عن المشرق والمغرب إلى الربّ، يجعلك تتنزّل من شهود الربوبية إلى المشرقيات والمغربيات، بينما الانقطاع من الرب إلى مشرق أو مغرب يعني فنائك وهلاكك مع هلاك وفناء الشئ الذي تعلّقت به وسيهلك، "كل شئ هالك إلا وجهه". فالانقطاع عن ربّك هو قطع لعنق نفسك.

أمّا التوكيل، فبما أن ربّك هو الذي يتحكم في المشرق والمغرب، وأنت إمّا أن تريد شيئاً موجوداً أن يبقى موجوداً أي تريد شيئاً مشرقاً أن يبقى مشرقاً، أو تريد شيئاً مفقوداً أن يصير موجوداً، أو تريد شيئاً موجوداً كالمرض أن يصير مفقوداً ويغرب عنك، وهكذا، فأنت تريد قوّة تتحكم في أصل المشرق والمغرب، وهو ربّك. ولذلك اتخذه وكيلاً هو دون ما سواه، لأن كل ما سواه محكوم بسنّة المشرق والمغرب. ولذلك قال "وتوكّل على الحيّ الذي لا يموت". أي لا تتوكّل على ميّت، ولا تتوكّل على حيّ يموت. بل توكّل على"الحي الذي لا يموت" وليس إلا الله.

...-...

{لا إله إلا هو}

الألوهية هي الوجود المستقلّ عن الغير والمطلق في سماته الذاتية. فالاستقلال والكمال يشكّلا حقيقة الألوهية. لننظر في كل واحدة على حدة.

أمّا الاستقلال، فلاحظ مثلاً في القرءان أنه حين يذكر المعيّة الإلهية يقول "وهو معكم". ولا توجد في القرءان مرّة واحدة عبارة "أنتم معه" أو "كونوا معه" أو شئ من هذا القبيل. أي الله معنا، لكن نحن لسنا مع الله. والفرق كبير وخطير. وتستطيع رؤية الفرق فوراً حين تنظر في الآيات التي يدّعي فيها المشرك وجود الشركاء لله، لاحظ التعبير، "قل لو كان معه آلهة كما يقولون"، و "ما كان معه من إله". بمجرّد أن يذكر شيئاً مع الله، فهذا الشئ لابد أن يكون إلهاً. ولاحظ حين يذكر المؤمنين مع النبي يقول "وإذا كانوا معه على أمر جامع"، فالمؤمنون مع النبي، لأن النبي محدود، فهم معه لأنهم من جنسه. أمّا الله، فلا يوجد معه شئ. وهذا هو الفهم الصحيح المبني على القرءآن للحديث المشهور "كان الله ولا شئ معه" والجهلة الذين يقولون بأن هذا الحال تغيّر بعد الخلق بحكم أن الكون أصبح الآن مع الله، حاشا لله. بل الحق أنه "كان الله ولا شئ معه" ولا يزال الحال كذلك، لا يوجد أي شئ "معه"، بل هو مع الخلق وليس الخلق معه. لماذا؟ لأنه لا يوجد شئ غيره مستقلّ عنه. هذا معنى "كان الله ولا شئ معه"، لأنه لو وجد أي موجود مستقلّ عنه لكان هذا الموجود معه. ولاحظ الجهل الآخر في فهم هذا الحديث الشريف، حين ينفي شخص الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، أو الممكنات المقصودة بقوله "وهو بكل شئ عليم"، بحجّة أن الله كان "ولا شئ معه" ! ومَن قال أن علم الله "مع" الله، ومعلومات الله "مع" الله، كلّا، هي نفس الله، أو الله معها. وليست هي معه. الفرق واضح وبسيط لمن تأمله إن شاء الله. والنبي لم يتكلّم بحرف إلا وأصله في

القرءان. فإن خالف التعبير المروي عن النبي ما جاء في القرءان، فالذي روى أخطأ في الرواية، ولا شئ يعلو على الآية. نرجع. إذن، الخاصّية الأولى للألوهية هي الاستقلالية الوجودية الذاتية. والاستقلالية الإلهية لا تتحقق إلا لموجود واحد فقط، هو عين الوجود وحقيقة الوجود. لأن أي افتراض سوى ذلك يعني عدم وجود استقلالية للموجود بل وجود اعتماد ما على موجود آخر أو فاصل ما بينه وبين الموجود الآخر الموجود معه. فلا يوجد إلا واحد هو المستقلّ حقيقة، وهو الله، لأن كل ما سواه هو منه وبه وله وإليه وفيه. ولا ينطبق هذا الوصف على أي شئ آخر وأي موجود آخر.

أمّا الكمال، فالمقصود أن السمة الوجودية حين تكون له تكون مطلقة لا حدّ لها ولا يمكن لغيره أن يحدّها وينقصه إياها. فإذا كان هذا حاله، فهو إله. وإلاّ فلا. ولذلك حين أراد نقض ألوهية الشركاء، قال "قل لو كان معه آلهة كما يقولون، إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً". فالمشرك يتصوّر وجود هرم ودرجات للآلهة، وكل إله له حدّ محدود، ويوجد إله أعلى يرأسهم. والردّ القرءآني هو: لو كان المحدود المقيّد إله أيضاً، ورضي بحدوده، لصار عبداً، لأنه محدود وراض بحدوده وقابل لوجود مَن هو أعلى منه. وهل العبودية إلا هذا في جوهرها. أمّا إن كان إلهاً، لطلب أن يكون الأعلى، فكشف القرءان بذلك عن خاصّية الألوهية التي هي طلب الأعلى والأشرف والأكمل والأتمّ، وعدم الرضا والقبول بالحدّ. الألوهية لا حدّ لها. العبودية لها حدّ. هذه خلاصة الأمر. ففي كل سمة، مثل العلم والقدرة وغيرها، كمال هذه السمة وإطلاقها عند الله، بينما حدودها وقيودها وصورتها الجزئية عند العباد والعبيد والخلق. "ما عندكم ينفد وما عند الله باق". "وإن من شئ إلا عندنا خزائنه، وما ننزله إلا بقدر معلوم". "إنّا كل شئ خلقناه بقدر".

بناء على ذلك نفهم سبب آخر للأمر بالذكر والتبتل والتوكيل.

أمّا الذكر، فلأن النفس تتشكّل وتتأثر بحسب الأسماء التي تذكرها والمعاني التي تستحضرها. فأعلى ما يمكن أن تكون عليه النفس هو أعلى موجود وهو الله لأنه {لا إله إلاهو}.

أمّا التبتل، فلأن كل الموجودات مهما كان درجة عظمتها وكمالاتها، إذا قارنّتها بالمطلق الحقيقي الذي هو الله تكون كأنها لاشئ أو قريب من اللاشئ، كما أنّك إذا قارنت-من باب التشبيه والتقريب-أي عدد مهما كان كبيراً باللانهاية، سيكون العدد كأنه لا شئ من الصغر. ولذلك، الانقطاع عن الموجودات المحدودة إلى الموجود المطلق هو الأسلم والأعقل. هذه جهة. جهة أخرى، إذا انقطعت إلى الله، فإنه سيجعلك تكون أقصى ما يمكن أن تكون عليه ذاتك. بينما إذا انقطعت إلى مخلوق مثلك، فإنك في محاولتك لتكون مثله لن تستطيع أن تكون مثله ولن تستطيع أن تكون أقصى ما يمكن أن تكون عليه لأنه سيحدّك. إذا كان الله سقفك، قد تحقق أقصى إمكانات ذاتك. لكن إذا كان مخلوق سقفك، فستخسر نفسك وتبخس نفسك حقّها. فالتبتّل إلى ربّك هو اتصال بذاتك. ولذلك قال "نسوا الله فأنساهم أنفسهم". نسيان الله ينسيك نفسك، فذكر الله يذكرك نفسك. والسبب ما أشرنا به وتوجد إشارات أخرى ليس هذا محلّ الإفاضة فيها.

أمّا التوكيل، فلا يُعقَل أصلاً أفضل من توكيل مستقلّ مطلق الاستقلال، كامل مطلق الكمال، لأن كل ما تريده واقع تحت سلطانه، وكل موجود مُسخَّر طوعاً وكرهاً لإرادته، ولذلك يستطيع المتوكّل أن يقول "لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا". فالله "غالب على أمره"، وتوكيل هذا الغالب هو أحسن توكيل.

...-...

الطريقة علم وعمل وخُلُق. فعلم الطريقة الوحدة الإلهية والإطلاق الربوبي. وعمل الطريقة الذكر والتبتّل والتوكيل. وخُلُق الطريقة ثمرة شجرة علمها وعملها. فها هي الطريقة القرءآنية بين يديك. فاختر لنفسك.

....

يرجع والدك في يوم من الأيّام إلى المنزل ويضع أمام يديك بعضاً من الأغراض، وأنت طفل لا تدري ما هي هذه الأشياء ولا ما قيمتها عنده، إلا أنك تريد معرفة قيمتها أوّلاً حتى تنظر كيف ستتصرف معها، فتسأله "ما هذه الأشياء؟" بحكم الفضول المعرفي الكامن في النفس أو بحكم الملل أو مزيج منهما. فيريدّ عليك "لا تقترب من هذه الأشياء، فهي ثمينة جدّاً". حينها قد تكتفي بالنظر إليها من بعيد، وبالكثير تلمسها بلطف. لكن قد يجيبك بجواب مختلف فيختلف تصوّرك عنها بالتالي تختلف أفعالك ومشاعرك تجاهها، قد يجيبك "هذه هدية لك، لعبة اشتريتها لك، افتحها"، فتنقضّ عليها انقضاض الوحوش الكاسرة، وتنزع جلدها لتنظر ماهي، ثم ستلعب بها وقد تحطّمها مع الأيّام لأنّها في نهاية المطاف مجرّد لعبة بعد أن تفرغ من استكشافها ويحدث لك الملل منها بسبب محدوديتها، سيؤول الأمر إلى التخلّص منها. كما ترى، تصرّفك تجاه الأشياء وانفعالك لها يختلف بحسب تصوّرك عنها وعن قيمتها ومنزلتها بالنسبة لك.

والآن السؤال هو التالي: ما هو هذا الكون؟ ما قيمته؟ كالعادة، لا يوجد جواب واحد لهذا السؤال عند أحد ممن في الكون، والسبب البسيط لهذا الاختلاف هو أن كل مَن جاءنا بجواب لهذا السؤال هو شخص مثلنا، بالتالي لا نرى لجوابه قيمة-في المحصّلة-أكبر من الجواب الذي قد نفهمه نحن أو نكتشفه نحن. نعم، كل مَن قدَّم جواباً قدّمه بصيغة تدلّ على أنّه يملك شيئاً أكبر مما يملكه عموم الناس، مثلاً مصدر معرفة أكبر (وحي، الهام، كشف)، أو قدرة استنباطية أكبر (فلسفة، علم،إدراك). فبما أنه سؤال معرفي، يرجع إلى معرفة شئ ما، فالأولوية للأجوبة ستكون بحسب أولوية مصدر المعرفة وقوّة الإدراك. والإشكالية تبدأ من هنا: حتى الذين اعتقدوا في أنفسهم أو اعتقد كثير من الناس أنهم يملكون قدرة معرفية أكبر من المعتاد، سواء كانت قدرات غيبية أو فلسفية أكبر من المعتاد، حتى هؤلاء اختلفوا فيما بينهم، بل إن الأجوبة التي نعتبرها ونأخذها بجدّية هي تلك التي قدّمها هؤلاء تحديداً. ومع ذلك نجدها تختلف من النقيض إلى النقيض، جملة وتفصيلاً.

وتواجهنا مشكلة أخرى، أو لنقل قضية تثير الفضول، حين ننظر في أجوبة هؤلاء وهي: أجوبتهم تناسب مصالحهم ورسالتهم دائماً. يعني، هل من الصدفة أن كل واحد جاء برؤية مُفصّلة على جسم مراده وأغراضه تفصيلاً؟ لا أدري، أدع هذه لكم، إلا أنها تثير الفضول كما قلنا.

لنأخذ بعض الأمثلة على ذلك لنلمس ونشمّ ما نتكلّم عنه.

في البراهما سوترا ورد ما ما يلي {خلق براهما لم يكن لحاجة في نفسه، لكن ببساطة كممارسة للعب، بالمعنى الشائع لهذه الكلمة}. ويصدّق شيخهم راماكريشنا على ذلك فيقول {الإله خلق العالَم لَعِباً}.

أقول: كل الأديان واجهت معضلة. وهي محاولة تعظيم الخالق مع محاولة تفسير الخلق. وفي التعظيم أرادوا تنزيهه عن الحاجة، لكن بدأت المعضلة حين أرادوا تفسير فعله، والفعل بدون حاجة متقدّمة عليه غير معقول للناس بل حتى غير معقول بحسب كلامهم أنفسهم ونصوصهم المقدّسة عندهم. لاحظ مثلاً في قول البراهما سوترا هنا، فمن جهة ينزّه الخالق عن الحاجة، لكنّه يثبت له ممارسة اللعب، وهذا عين الحاجة، لأن اللعب أيضاً حاجة من الحاجات وغرض من الأغراض. فالذي يصنع شيئاً لأنه يريد اللعب واللهو إنّما يصنع بناء على حاجة في نفسه بشكل أو بآخر. نعم، قد يميّز المحلل بين حاجة نقض وحاجة إظهار كمال، فيسمّي الأولى حاجة والثانية شئ آخر. مثلاً، النجار الذي يصنع باباً لأنه

يريد بيعه لأنه يريد المال لأنّه يريد أن يعيش بواسطة هذا المال، هذا النجار نقول عنه "يصنع لحاجة". لكن قد يكون الشخص سلطاناً ثريّاً، كعبد الحميد العثماني مثلاً، ومع ذلك يمارس النجارة ويصنع باباً وطاولة وكرسي، لكن ليس لأنه محتاج للمال، لكن من باب الهواية أو غرض نفساني آخر، فهنا لا نقول بأنّه يصنع للحاجة لكن يصنع "هواية" أو "لعبة" أو "تنفسياً عن النفس" أو ما أشبه. حسناً. حتى مع هذا التمييز بين الصنع للافتقار والصنع لمجرّد الإظهار، فإنه في الحالتين صنع لحاجة ما في النفس، الأولى حاجة بقاء والثانية حاجة إشعاع. ولا يمكن الهروب من هذه النتيجة.

انظر مثلاً في التراث الإسلامي. يقول القرءان عن الله "ما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون". حسناً، "ليعبدون" هذه أليست حاجة؟ حين يريد الكائن أن تتم عبادته، فهذه حاجة. ثم إذا زدت على ذلك أنّه يغضب إذا لم تعبده، ويرضا إذا عبدته، أيا كان معنى الغضب والرضا هنا، فإن الحاجة تتأكد وتتثبّت.

وإذا نظرنا إلى المذهب الصوفي في التراث الإسلامي، سنجد ابن عربي-وهو شيخه الأكبر أو من أكبر شيوخه-يقول في فصوص الحكم "لما شاء الحق-من حيث أسماؤه الحسنى-أن يرى أعيانها أو إن شئت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه" أو كما قال، فالنتيجة هنا أيضاً إرادة رؤية الذات الإلهية لذاتها بواسطة غيرها، فإنه من قبل كان يراها بواسطة ذاتها، وهنا يريد رؤيتها بواسطة غيرها أي الكون الذي هو كالمرآة للشخص الطبيعي. فالحاجة هنا معرفة الذات لذاتها بكل وسيلة ممكنة، ذاتية أو غيرية. فالحاجة ثابتة.

وهلمّ جرّاً في كل تراث بلا استثناء. فمبجرّد إثبات أن الخالق أراد شيئاً حين خلق الخلق، فهذا الشئ هو الحاجة وإثباتها مقطوع به، أيا كان نوعها أو درجتها أو لونها، فليس في هذا كلامنا. لكن في المقابل، إذا لم تثبت الحاجة للخالق، النتيجة ستكون إمّا إنكار الخالق أو إنكار الخلق أو عبثية الخلق. أمّا إنكار الخالق، فلأنّه سيصبح فوق المعقول، والإنسان مهما تنازل لن يتنازل-ولو سرّاً-عن عقله وما يعقله، وحتى لو قال "أنا أقبل كذا وأعلم أنه فوق طور العقل بل أقبله من باب الإيمان أو غيره" فإنه لن يفعل ذلك في حقيقة نفسه، وسينعكس ذلك التكذيب المستبطن عاجلاً أم آجلاً عليه وعلى آرائه وشخصيته. لا يوجد أحد يصدّق بغير ما يعقل، حتى لو حاول عقلنة ما يزعم أنّه يصدّق به، فإن تكذيبه سيكون بقدر عدم عقله للشئ. وحين ننظر في كل من يزعم أنّه يصدّق بشئ لا يعقله، سنجده يفعل ذلك لأغراض أخرى يعقلها ويريدها بوضوح وعادة ما تكون نفسانيات أو مادّيات أو مصالح اجتماعية معيّنة هو على استعداد أن يقرّ بأي شئ في سبيل الحفاظ عليها وإحداث نوع من السكينة في نفسه بواسطتها. ولذلك، قلنا إمّا سينكر الخالق. أمّا إنكار الخلق، بمعنى أن ينكر حدوث الخلق والعالَم، فسيضطرّ إلى القول بأن العالَم هو شئ لم يزل موجوداً بلا بداية بأي شكل، لأنه حينها يتخلّص من مسألة تفسير سبب خلق العالَم، أو قد يتغافل عن سؤال خلق العالَم كأن يقول "سأنظر للعالَم كما هو وأبحث فيه كما هو ولا يهمّي لماذا بدأ أو كيف بدأ أو ما هو مقصد مَن خلقه". هذه أيضاً وسيلة للتخلّص من المسألة، ولو تأملتها ستجدها نوع من إنكار الخالق أو تتاخم حدود إنكار الخالق. أخيراً، سيضطرّ إلى القول بعبثة الخلق. بمعنى، "الخالق خلق عبثاً ولهواً ولعباً" من باب ممارسة القدرة الذاتية على ذلك، ولا يوجد غرض له وراء ممارسة هذه القدرة. فأمام الخالق احتمالات لانهائية من العوالم، وهو يصنعها واحدة تلو الأخرى، من باب اللعب والهواية الذاتية لا غير. ويبدو أن هذا هو موقف الهندوس الذي ذكرناه في صدر كلامنا. {الإله خلق العالَم لعباً}. بمعنى ليس لتكميل نقص فيه، بل لإظهار كمال فيه. وإن شئت

قلت، النقص الذي فيه هو عدم إظهاره للكمال الذي فيه، وبهذا الإظهار تمّ ذلك النقص. والنتيجة واحدة. وهي أن الإله يحتاج وجود العالَم، كما أن العالَم يحتاج وجود الإله. والعالَم ليس شيئاً غير الإله حتى يكون افتقاره إلى غيره بل هو أمر ذاتي في حدود ذاته. أي هو يلعب بذاته لذاته بشؤون ذاته. وهذه الوحدة المطلقة تفسّر كل شئ بنفسها وداخل حدودها.

ما الذي يتفرّع عن ذلك؟ يتفرّع عنه: أنت يا إنسان لا شأن لك بهذه القضية الكونية كلّها، أو شأنك فيها ثانوي وعرضي. فطالما أن الكون بالنسبة للإله لعبة، فكيف يكون بالنسبة لك شيئاً فوق اللعبة؟ هل هذه نتيجة حتمية؟ لا. لأنه قد يكون لعبة بالنسبة له، لكنه ليس كذلك بالنسبة للملعوب به. مثلاً، الثور الذي يضعونه في ساحة لينطح ثيران آخرين، بالنسبة للمشاهدين والذين أعدّوا هذه اللعبة الأمر كلّه لعبة ولا يبالون بالثيران حقّاً وبآلامهم ومشاكلهم بسبب هذه اللعبة والنطح المستمرّ. لكن بالنسبة للثيران أنفسهم، القضية مختلفة، لأنها بالنسبة لهم قضية حياة أو موت، لذّة أو ألم، سلامة أو عطب. فما يكون لعبة للصانع قد يكون جدّية للمصنوع. فحتّى إذا قلنا بأن الكون لعبة بالنسبة للإله، فهذا لا يعني أنه لعبة بالنسبة لنا بالضرورة. في هذه الحالة، لا يكفي أن ننظر في سبب صنعه، على فرض أننا نستطيع اكتشافه. لابد من شئ وراء ذلك أيضاً وهو النظر في حياتنا نفسها.

إذا نظرنا في حياتنا، أين بالضبط سنكتشف هذا السرّ؟ وأوّل سؤال هو: لماذا نفترض أنه يوجد "سرّ"؟ ولماذا يكون مخفياً؟ وأين أخفاه؟ كل هذه أسئلة لم نطرحها إلا لأن شخصاً ما أخبرنا منذ الصغر بأمور معيّنة. فمثلاً، حين أراد شخص صبغ الحياة بأهمّية خاصّة، لأغراض تناسبه، صنع فكرة "غاية العالَم" و "سبب وجود العالَم". طبعاً كل فرقة جعلت هذا السبب في المحصّلة النهائية هو وجودها هي-ويا للمصادفة ! كل فرقة ترى أن العالَم وجد من أجل أ، وأ من أجل ب، وب من أجل ج، ثم في نهاية السلسلة يقولون "ونحن هنا لنتمم ج بالتالي أ". لاحظ التسلسل. يبدأون من "فوق" وينزلون إلى نقطة أنفسهم ب"تسلسل منطقي" طبعاً. ما هي حياة الإنسان؟ تعالوا ننظر.

تستيقظ. إن كنت محظوظاً لا آلام لديك. وتضطر إلى الاستيقاظ مهما طال نومك حتى تعجز عن النوم وتقوم حتى لو بقيت في السرير لكن وعيك سيكون حاضراً. تأكل، تذهب إلى الحمام (بأشكاله المتنوعة). تضاجع أو تستمني أو ما أشبه (بألوان مختلفة). تلبس من الحرّ والبرد أو للراحة من ملامسة الأشياء. إلى هنا أنت وحدك أو معك شخص أو أكثر. ثم الغالبية العظمى من الأمور مبنية على صراعك أو احتيالك أو سعيك لتسخير الآخرين-من الناس والحيوانات-لكي يعطوك ما يجعلك تستمر في النوم والأكل والمضاجعة والصحة والأمن واللباس وما إلى ذلك. بعبارة أخرى، أنت تعيش وتحتال لتعيش. إلى هنا أنت في دائرة العيش فقط. لكن إلى الآن لم نكتشف بعد لماذا تعيش؟ لماذا تدور في هذه الحلقة وتسعى لتعيش لأطول فترة ممكنة؟ لا ندري. ثم قد تلاحظ، بسبب مصيبة أو ضجر أو ملل، أن العيش والسعي للعيش لا يكفيك. وعادة ما يأتي هذا الفكر لشخص لا يكسب عيشه بنفسه، ومن فرط الراحة صار يطلب ما هو فوق الأكل والراحة والمضاجعة والنوم وما شاكل. في السياق العادي لمعظم الناس، احتيالهم للعيش وصراعهم من أجله يجعل مجرّد العيش ثمرة طيبة ترضيهم. لكن حين تنكسر هذه العلاقة، ويصير الشخص يكسب عيشه بواسطة عمل وتعب غيره، فإنه يجد العيش مريحاً وتبقى فيه طاقة كثيرة تجعله يشعر بالضجر والملل. وفي المقابل، قد يجد مثل هذا الشعور الساعي للعيش أيضاً، سواء لنفسه أو لنفسه وغيره، من جهة أنه يتعب ويتعب حتى يصاب بالإرهاق ويريد التخلّص من هذا الإرهاق. فإذا نظر هذا ووجد أن نهايته الحتمية هي الموت، فإنه سيفكّر أو قد يفكّر "وما الفرق بين الموت

اليوم أو غدا؟ لماذا أتعب اليوم وغداً وبعد غد فقط من أجل أن أموت بعد بعد غد؟". وهنا تأتي مخارج متعددة، منها إجرامية، ومنها انتحارية، ومنها شعائرية، ومنها مجونية. ففي الإجرام، يريد الكسب السهل من جهة والمثير والمشتمل على مغامرة من جهة أخرى. وفي الانتحار يطلب الموت بنفسه بدلاً من أن يأتيه غصباً عنه، ويطلبه عاجلاً بدلاً من إتيانه بعد لفّ ودوران روتيني مرهق وقد يكون مؤلماً معذّباً ملئ بالأمراض. وفي المجون أيضاً يجد نوعاً من الإلهاء وتشتيت الذهن والغرابة والإثارة الكاسرة للمعتاد من أمر المعاش كسباً وتناولاً. والشعائر فيها العناصر كلّها، ولذلك هي بوابة طلب التفسير الكوني والتخلّص من صورة الكون في آن واحد، ولذلك هي البوابة المثلى سواء للأغنياء (الذين يعيشون بعمل غيرهم بشكل عام) أو الأشقياء (الذين يعيشون بعمل أنفسهم).

الشعائر فيها من الإجرام فكرة كسر الحدود والمغامرة نحو المجهول والاتصال بالمجهول والغيبي واللامعقول والمعقول العالي والغريب. والشعائر فيها من الانتحار موت إرادي وآني واعتقاد بخروج شئ من الذات (النفس أو الروح أو العقل أو الفكرة) من هذا العالَم الطبيعي والصعود إلى شئ فوقه هو أصل الطبيعة أو مديرها أو المختفي وراءها. والشعائر فيها من المجون أيضاً الغرابة والإثارة، وتبديد الطاقة في أمر غير معاشي بحت، وإلهاء للذهن بخيالات وعواطف غير اجتماعية بالمعنى العادي، وتركيز العقل على أمر قوي وطاغي وقاهر واتصال بكائنات غريبة وجميلة ورهيبة. أفضل لعبة أو وسيلة نجاة وجدها أو اخترعها الإنسان هي الشعائر. وواحدة من أهمّ وظائف الشعائر أنها تنظّم الكون في عين ممارسها. لأن الشعيرة ذاتها تصبح الفكرة التي تجعل الكون معقولاً، والرمز الذي يجعل وجود ممارسها محتملاً ومُفسّراً مفهوماً. الشعيرة تأتي من خارج دائرة العيش (يقظة، أكل، براز، فراش،كسب،نوم) ولكنها مع ذلك-في حالات "الإخلاص والتقوى"-تتخذ مقرها في مركز هذه الدائرة، فهي في المركز ومن خارج الدائرة في آن واحد، وبالدخول في هذا المركز تخرج عن الدائرة كلّها، وعن الطبيعة. وأبرز شعيرة تكشف عن هذا المعنى، وإن كانت كلّها بوجه أو بآخر تكشف ذلك، هي شعيرة الصلاة الإسلامية. "تحريمها التكبير وتحليلها التسليم" و "الله في قبلة المصلّي" و "الصلاة معراج المؤمن" و "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة". فهنا نجد شعيرك تعطيك هويّتك في قبال الله والكون ومختلف الأمم الإنسانية. وتدخل فيها بكلمة تفصلك عن ما سوى ذلك من أمور وأعمال وذلك بالتكبير، وحين تدخل فيها تعرج إلى عالَم آخر وتدخل في حضرة الألوهية التي هي مصدر الكون، ثم بعد أن تفرغ منها ترجع إلى العالَم وتسلّم على من حولك من الكائنات الغيبية والطبيعية كالمسافر الذي رجع إلى بلده بعد غيبة. عملية خروج من الطبيعة وكسر لحدودها بأقصى معاني الكلمة وبأقصى ما يقدر عليه إنسان أصلاً. ومع ذلك، بساطة عظيمة في التصوّر والممارسة، يستطيع القيام بها الكبير والصغير، العالِم والجاهل، الغني والشقي. الشعيرة ليست تفكير، لكنها تفكير مجسّد أو تجسيد للفكر والشعور وتكثيف له بنحو قوي يجعله حقيقة ملموسة وليست مفهوماً فلسفياً مجرّداً ميّتاً بعيداً. الشعيرة لا تقول لك "أنت خارج عن الكون"، لكنها تُخرجك فعلياً عن الكون، بحسب مدى اعتقادك وانغماسك فيها طبعاً. وإلّا فهي ليست آلية سببية مثل إحراق النار، لكن ستجد أن مَن يقوم بها يجد درجة من فائدتها وقوّتها مهما كان غافلاً وجاهلاً ومُقلِّداً.

بناء على ذلك، نستطيع القول باطمئنان: وجد الإنسان سلامه في الطبيعة بواسطة الشعائر. أو اقترب من ذلك على الأقلّ بأكبر قدر ممكن. وبدون الشعائر سيفقد شيئاً لا بديل مكافئ له.

لكن، لا يخفى أنه بالرغم من الشعائر، التي تحتاج بدورها إلى تركيز وصفاء وسكينة، لتعطي أثرها أو يستشعر الشخص أثرها في نفسه، أقول قد يجد الإنسان نفسه يفقد اهتمامه بها شيئاً فشيئاً بسبب الكدر القادم من جهات متعددة في حياته. فمثلاً، افترض كدراً عظيماً من جهة كسب المعاش، أو افترض كدراً عظيماً من جهة الزوج والعيال، أو من جهة المجتمع بشكل عام، أو من المرض والآلام المرتبطة به. تراكم مثل هذه الأمور على القلب قد يؤدي إلى واحدة من حالتين: الأولى، وهي الأندر، نزوع شديد تجاه الشعائر للخروج بالوعي من هذا العالَم والمحيط المكدّر للنفس. الأخرى، وهي الشائعة، برود القلب والنفرة من الشعائر وتحوّل إلى عنف يُمارَس ضدّ الذات أو الغير كلاهما كانتقام يُقابِل به مصادر الكدر والألم والقرف. فالأول هروب، والثاني انتقام. وتبرير الهروب كالتالي: الانتقام مزيد من الكدر، والعنف مقابل العنف لا يحلّ أصل العنف الذي نرفضه وحيث أن عنفنا لن ينهي العنف الأول فلا داعي لزيادة عنف آخر، ونريد الخروج من أصل المشكلة لا التعامل في حدود المشكلة التي هي الطبيعة والمجتمع. فالهروب إذن ليس عمل "جبان" دائماً، بل هو عمل ناتج عن عقل وحساب دقيق وجيّد للواقع. نعم، قد يكون هروب جبان أيضاً، لكنّه لا ينحصر في ذلك. تبرير الانتقام هو التالي: بما أنّكم آذيتموني فسأذيقكم من نفس الكأس التي أذقتموني منها، إذا كنت أنا أجد الهناء فلن يجده غيري أيضاً. المنتقم لا يريد إنهاء المشكلة، بقد ما يريد الإحساس بالعدالة. فإذا كان الهارب يطلب الحلّ، فالمنتقم يطلب العدل.

حالة الإنسان المعاشية هي الإطار الذي سيجد ما يلائمه من النظريات الوجودية. فمثلاً، في مجتمع طبقي مثل الهندوسي، حيث البراهمة (العلماء) لا يهتمّون بإدارة الدولة، ولا بكسب المعاش، ولا بخدمة أحد، فمثل هذه الحالة من الاستقرار والرفاه واللامبالاة تمكّنهم بسهولة من قبول أو وضع نظريات مثل "الإله خلق الكون كلعبة". لأن الحياة تبدو فعلاً كلعبة. لا تصارع ولا تحتال ولا تخدم، كيف لا تكون لعبة بعد كل هذا؟! نعم، اذهب وقل لواحد من طبقة المستعبدين والخدم أو المنبوذين الذين يتعرّضون للقتل إذا فعلوا بعض الصغائر، وقل له "الإله خلق الكون كلعبة" وحينها ستنظر مدى أهمّية إطار المعاش وتأثيره على العقل. مثلاً، شخص عنده نساء أو رجال كثر ولا يتعلّق بواحدة منهن ويجد شهوته ومتعته بدون تحمّل أعباء الزوج الواحد، مثل هذا أو مثل هذه ستنظر للكون نظرة تختلف عن شخص يشعر بالاختناق يومياً داخل منزله الذي المفترض أن يجد فيه أمانه وراحته. وقس على ذلك. نعم، بعض الناس يضع النظريات والعقائد لاستهلاك الآخرين وليس لاستهلاكه هو، فمثل هذا قد تجد "تناقضاً" بين حالته المعاشية وبين متبنياته الفلسفية والعقدية. والحق أنه لا تناقض، بل جهات مختلفة تفسّر أموراً مختلفة. فطبقة العلماء أنفسها في كل أمّة، دينية كانت أم أكاديمية، تضع ما يكفل بقاء وراحة طبقتها والطبقة التي ترعاها مالياً وعسكرياً. والعدو المشترك لجميع المجتمعات هم الجمهور، الذي يعمل ويشقى من أجل راحة ومتعة القلّة المتحكمة فيها مباشرة. وبما أن مخارج الإنسان عموماً، والشقي فيها خصوصاً أقصد الجماهير، تتمّ عبر الإجرام والانتحار والشعائر والمجون، وبما أن الإجرام يضادّ مصلحة الدولة، والانتحار أيضاً لأنه تقليل لعدد العمّال، فلا يبقى من الأمور التي قد تتبنّاها الدول (الدول تعني الأفراد الذين يعيشون على حساب تعب غيرهم)، الشعائر والمجون. ولذلك لابد في كل مجتمع من تأييد لحزب "محافظ" و حزب "ليبرالي". بشكل أو بآخر حتى لو تغيّرت الأسماء. فلابد وجود متنفّس الشعائر، ومتنفّش المجون، إمّا لأن الشخص الواحد قد يرغب في أحدهما دون الآخر مثلاً، أو لأن الشخص الواحد قد يمزج بين الاثنين بنحو ما من المزج. الشعيرة والشهوة تضمنا بأكبر قدر ممكن استمرار

الطبقة العاملة في الكدح بصمت. ومن أجل ذلك، لابد من تبنّي وترويج نوعين من العقائد عن الكون. عقيدة تُظهر الكون كجدّ لا هزل فيه، وعقيدة مضادّة تظهره كهزل لا جدّ فيه. فالعقيدة الجدّية تفسّر لصاحب الشعائر عمله، والعقيدة الهزلية تفسّر لصاحب المجون عمله. والغرض من الاثنين استمرار العمّال في الكدح بصمت تحت نير الجماعة المتسلّطة عليها.

قد تسأل: فماذا عن هذه الجماعة المتسلّطة نفسها، ما هي عقيدتها؟ أقول: بما أنه لا يوجد شخص وصل إلى هذه الطبقة إلّا وكان في يوم من الأيام من الجماهير، هو أو أجداده، فلابد من وجود آثار من العقائد المصنوعة للجماهير في نفوسها. لكن بعد حين، وخصوصاً حين يكتشف هؤلاء أن العقائد تُصنَع في المجتمع كما تُصنَع الأحذية (بحسب الطلب، وعلى المقاس، ورضي الله عن الإسكافي !) فإنّهم يميلون إلى عقيدة اللعبة الكونية. بمعنى أن الكون لعبة وهزل ولهو وعبث، وكل شئ جائز. طبعاً جائز لهم هم فقط. وهذا "سرّ" يبقونه مخفياً. ولذلك عقيدة الجماعة المتسلّطة هي دائماً المجون البحت مع الكثير من الإجرام. لأن الإجرام يجعلهم ينفّسون عن امتعاضهم من الحياة والآلام التي وجدوها والتي سيخلقوها بدورهم في مجتمعاتهم، فمزيد من الإجرام يبرر لهم الإجرام عموماً ويجعله عادياً في نفوسهم. والمجون عندهم مفتوح بالمجّان، في قصورهم طبعاً وفي السرّ ومع أشكالهم من الناس. وبواسطة الإجرام والمجون يجدون ما يكفي من المتنفّس ليعيشوا هذه الحياة. ولذلك، انظر في أي دولة في أي فترة زمنية، وستجد فيها إجرام (قهر الآخرين وقتلهم ونهبهم)، والمجون (مخدرات ومضاجعات) منتشراً بألوان يزداد اختلافها وشدّتها بحسب مدى قوّة السلطة ومدى خضوع الجمهور لها.

الواقعة الواحدة يمكن تفسيرها بتفسيرات مختلفة، بناء على مدى انكشاف عناصر الواقعة لك ومدى العوامل الخفية التي دخلت أو تحتمل الدخول في صناعة الواقعة. بناء على هذا المبدأ البديهي، الكون كواقعة كبرى يحتمل تفسيرات كثيرة. وبما أنه يحتمل وجود عوامل خفية لا ندركها، فإنه لا يمكننا الاطمئنان-بحسب الإدراك العادي-لأي تفسير. وما يقوم به أنصار التفسيرات المختلفة يُعتَبَر عبث محض. فمثلاً، بعضهم يستشهد بوقوع حوادث جيّدة له على أن طريقة عيشه وتفكيره هي السليمة والمقبولة عند خالق الكون أو طبيعة الكون. لكن المشكلة في هذا أنه لا توجد طائفة أو فرد إلا وعاش حوادث جيّدة وحوادث مؤلمة، بلا استثناء. فبناء على الاستشهاد بجودة الحوادث على جودة العقيدة والفلسفة، النتيجة ستكون أن الجميع جوهرياً على صواب ومرضي عنه. ما يقع لك لا يدلّ على قيمتك، لأن قيمتك المفترض أنها واحدة لكن ما يقع لك يشمل الشئ ونقيضه وما بينهما من درجات. ثم ماذا عن الأطفال والعاجزين فهؤلاء أيضاً تقع لهم أمور جيّدة ومؤلمة، ولم يعتقدوا شيئاً ويرتكبوا شيئاً مقصوداً بعد. أي محاولة لتفسير الكون أو كونك أنت بالحوادث، سيكون عبثياً وانتقائياً عشوائياً. من المهد إلى اللحد، طريق مليئ بالمسرّات والمؤلمات لا يخلو منه واحد ولا أحد.

الخلاصة ؟ الخلاصة هي التالي : الكون لعب وجِدّ ولا لعب ولا جِد. وإذا لم تعجبك هذه الإجابة، فدق راسك في الجدار، لأنه لا يوجد أفضل من هذه الأفكار.

....

(مفاتيح الكشف عن أفكار سورة الكهف)

بسم الله الرحمن الرحيم

(السورة: أقسامها ومواضيعها الكلّية)

باب ، خمسة منازل، باب. هذه هي سورة الكهف .

- وفيما يلي فهرسة لأقسام السورة حتى يسهّل تصوّر أقسامها العامّة ولا يضيع العقل في التفاصيل ويتشتت بسبب تداخل الكلام بعضه في بعض.

الباب الأوّل، باب الدخول، من الآية ١ إلى ٨ .

المنزل الأوّل، هو قصّة أصحاب الكهف والعبرة منها. القصة من الآية ٩ إلى ٢٦ ، والعبرة من الآية ٢٧ إلى ٣١.

المنزل الثاني، هو صاحب الجنّتَين. القصّة من الآية ٣٢ إلى ٤٤. العبرة من الآية ٤٥ إلى ٤٩.

المنزل الثالث، هو آدم. القصّة هي الآية ٥٠. العبرة من الآية ٥١ إلى ٥٩.

المنزل الرابع، هو موسى. القصّة من الآية ٦٠ إلى ٨٢.

المنزل الخامس، هو ذو القرنين. القصّة من ٨٣ إلى ٩٨.

الباب الآخر، باب الخروج، من الآية ٩٩ إلى ١١٠ آخر السورة.

- وفيما يلي مواضيع كل قسم ومفتاح منزله.

الباب الأوّل: يتحدّث عن الألوهية والنبوّة والآخرة. فالألوهية تكشف عن حقيقة الوجود، والآخرة وقرينتها الدنيا تكشف عن العوالم التي سيمرّ بها الإنسان، والنبوّة هي الوسيلة النازلة من العالَم الآخر الباقي إلى العالَم الدنيوي الفاني لتوصل الإنسان من الدنيا إلى النعيم في الآخرة. فالرؤية الكلّية القرءانية للوجود والأكوان والأديان والإنسان تنكشف في هذه المحاور الثلاثة.

الباب الآخر: مثل الباب الأوّل، فنهاية السورة تناظر بداية السورة، لكن من أبعاد وزوايا أخرى. إلّا أن المحاور الكلّية نفسها، المبدأ والواسطة والمعاد.

المنزل الأوّل يناظر المنزل الخامس، المنزل الثاني يناظر المنزل الرابع، المنزل الثالث هو الوسط والمركز بينهما. وهذه من عجائب سورة الكهف وهندستها المعنوية. كيف؟

المنزل الأوّل هو قصّة أصحاب الكهف، وموضوعها هو حالة الاستضعاف في الأرض. والمنزل الخامس هو قصّة ذي القرنين، وموضوعها حالة التمكين في الأرض. والإنسان من الناحية الاجتماعية لا يكون إلا في واحد من هاتين الحالتين، إمّا مُستَضعَف أي يخاف من إظهار دينه وما في نفسه لمن حوله حتى لا

يتعرّض للإكراه والأذى، وإمّا متمكّن أي يقدر على إظهار دينه ورأيه وعقله ويتحرّك في الأرض كما يشاء لأنّه يملك القوّة والقدرة على ذلك. والاستضعاف ضدّ التمكين، فإذا كنت في واحد فأنت لست في الثاني، لكن يستحيل أن لا تكون في واحد منهما.

المنزل الثاني هو قصّة صاحب الجنّتين، وموضوعها طلب المعيشة وقيمة المال وكيفية التعامل معه والمال متعلّق بغذاء الجسم وشؤونه. المنزل الرابع هو قصّة موسى، وموضوعها طلب المعرفة وقيمة العلم وكيفية التعامل معه والعلم متعلّق بغذاء الروح والعقل وشؤونه. فالمنزل الثاني عن الجسم، والمنزل الرابع عن العلم، والإنسان محتاج إلى رعاية الجسم ودراية العلم. فلابد للإنسان الكامل من الجمع بين طلب المعيشة وطلب المعرفة، فالعلاقة بين المنزلين تكاملية.

المنزل الثالث هو قصّة آدم. والثلاثة في الوسط بين الأوّل والثاني من جهة والرابع والخامس من الجهة المقابلة. والسرّ في وضعه في الوسط هو أنّه المركز الكلّي لكل القصص الأخرى. لماذا؟ لأنّه يتحدّث عن تصوّر الإنسان لنفسه. فقصّة آدم تكشف عن معنى الإنسانية وأبعادها وحقيقتها. وبناء على تصوّر الإنسان لنفسه سيكون تصوّره وعمله في بقيّة الأمور. فمثلاً، حين يقتنع الإنسان بأنّه مخلوق ليكون عبداً لغيره من البشر، فحينها لا معنى لقصّة أصحاب الكهف، لأنه لن يرى كونه مستضعفاً كشئ جدير بالاهتمام به أو يستحقّ التغيير والسعي في تبديل حاله أو لن يسمّى نفسه من الأساس مستضعفاً. وكذلك مثلاً إذا تصوّر إنسان أنّه مجرّد جسم مادّي لا روح له ولا أبعاد إلهية فيه، فمثل هذا لا معنى لأن يطلب العلم اللدنّي كموسى في قصّته، بل حينها لن يكون للعلم إلا معنى مادّي بحت ولا قيمة لقصّة موسى حينها. وعلى هذا القياس، تصوّر الإنسان لنفسه وحقيقته وأبعاده هو مركز بقيّة الأمور النظرية والعملية. ولذلك جاءت قصّة ءآدم في الوسط.

ثم سنلاحظ أن بين القصّة والقصّة يوجد فاصل من آيات تتحدّث عن أمور مجرّدة وأوامر تكليفية. بعد كل قصّة يأتي تأويلها والعبرة منها والأوامر المستندة على أفكارها. فالقصّة سند الأوامر الواردة بعدها وكاشفة عن الحقائق التي تقوم عليها. القصص الثلاثة الأولى لها فواصل، لكن قصّة موسى وقصة ذي القرنين متّصلة بما بعدها بغير فاصل مفصّل ففي هاتين القصّتين لابد من استنباط الأوامر من نفس القصْة وتكون اختيارية حينها لا تكليفية بالمعنى المباشر. حين يقول لك الله "اصبر نفسك مع الذين يدعون ربّهم بالغدوة والعشيّ" بعد قصة أصحاب الكهف، فهنا الأمر مباشر من الله لك. لكن حين تقرأ قصّة موسى فتستنبط أدب التعامل مع العلماء، فهنا أنت تختار الالتزام بهذا الأدب لإرادتك التشبّه بموسى والاقتداء بهديه. فالأوّل أمر تكليف، والثاني أمر تشريف. أمر التكليف واضح ومنصوص عليه في نفس الآية، أمّا أمر التشريف فكل صاحب عقل شريف مفتوح عليه قد يستنبط أوامر لا يراها غيره لأنّها غير منصوص عليها في ألفاظ الآيات. فالتكاليف محصورة بنصوصها، والتشاريف مطلقة ولا يحدّها إلا ما يُفتَح على قلوب أصحابها.

الخلاصة:
الباب الأوّل والأخير عن الرؤية الكلّية للوجود والعوالم والنور.
المنازل الخمسة بالترتيب : الاستضعاف، المعيشة، الإنسانية ، العلم ، التمكين.

وأهمّية قراءة سورة الكهف بشكل مستمر، مثل كل جمعة، يرجع إلى أهمّية مراجعة القارئ لنفسه بمقارنتها بالمثال العالي الذي تدلّ عليه السورة. فتنظر مدى علمك بالرؤية الكلّية الواردة في الباب الأول والآخر. وتنظر حالك هل أنت في استضعاف أم تمكين، وبناء على ذلك تنظر هل تقوم بما أمر الله به في كل حالة أم لا. وتنظر حالك في أمر المعيشة والمعرفة، هل تطلبهما؟ هل تراهما كما ذكر الله لك؟ وعلى هذا التفصيل تراجع وجودك كلّها على معايير سورة الكهف وحقائقها. ثم تعود في الأسبوع التالي لتنظر وتحاسب نفسك من جديد وترى الفروق والتغيّرات والمستجدّات، وهلمّ جرّاً.

بناء على هذا التصوّر، تعالوا ندخل في قصر سورة الكهف، من بابه ونزول منازله واحداً تلو الآخر، حتى نخرج من بابه الآخر، ونرى ماذا يحصل بأيدينا من الأفكار والأسرار بإذن الله.

.......-.......

(الباب الأوّل)

١-{الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عِوَجاً}.

الله ، الكتاب ، العبد. فالله هو الأعلى، والعبد هو الأدنى، والكتاب هو الواسطة بينهما. فالله نور، وهذا النور تنزّل في صورة كتاب بلسان مخصوص يناسب حال العبد، والعبد هو القابل المتعلّم القارئ. وبالكتاب يصير العبد متّصلاً بالله، متحققاً به، مشتملاً قلبه على نوره ومن القلب يشعّ النور على باقي الحواس والأعضاء حتى يصير العبد كلّه صورة للكتاب النازل.

الحمد يتعلّق بالكمالات. فمَن له الكمال له الحمد، ومَن يفعل الشئ الكامل والمكمّل يستحقّ الحمد. ولأن العبد كان ناقص الوجود بسبب كونه في ظلمة العالَم السفلي، طلب النور. فحين أنزل الله عليه الكتاب الذي هو مظهر النور، صار العبد مستنيراً. فيكون {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب}.

العبد كان {عبده} قبل نزول الكتاب، بدليل أن الكتاب أنزل {على عبده}، بالتالي الوصف بالعبدية ليس أثراً لقبول الكتاب ولكنّه حالة كان عليها قبل الكتاب. ومعنى ذلك، أن التعلّق بالله برباط العبودية مستقلّ عن أي كتاب نازل ودين حاصل. الإنسان بنفس فطرته الأولى يمكن أن يعرف الله ويعبده ويستشعر فقره إليه. العبودية أوسع من الدين، وسابقة على أي كتاب مبين.

العبودية تشبه تعبيد الطرق، أي إعداد الشئ ليظهر عليه شئ آخر. فعبد الله هنا هو الشخص الذي استعدّ قلبه وتهيأ لقبول تجلّيات الله بوعي وإنزال الكتاب عليه بالوحي. تجلّيات الله من حيث الأسماء الحسنى حاصلة أزلاً وأبداً، على الواعي والغافل، العالِم والجاهل، على الحيّ والميّت. فالفرق بين عبده والكافر به هو أن عبده استعدّ قلبه بالتطهير والتفرّغ للوعي بحقيقة التجليات الإلهية، وأمّا الكافر به فمن اسمه "كافر" أي غطّى وستر، غطّى وستر وعيه عن المعرفة بحصول التجلّيات الإلهية وإشعاع الأسماء الحسنى. فأوّل عبودية هي إعداد القلب لذكر الله. ثم العبودية الثانية هي إعداد القلب لقبول وحي الله وكتاب الله وأمر الله. أي الأولى عبودية وجود، والأخرى عبودية حدود. الأولى معرفة ما هو قائم وكائن في الواقع، الأخرى هي معرفة ما يجب أن يعمله الإنسان ويتخلّق به ويستقيم عليه في حياته العملية الظاهرة والباطنة. الأولى عبودية إدراك ومعرفة، الأخرى عبودية طريقة وشريعة. الأولى مبنية على اليقين،

الأخرى عليها ينبني الدين. الأولى للإنسان بحسب الفطرة، الأخرى للإنسان بحسب ما يحتاجه قومه من الموعظة والتذكرة. وأساس قوله {أنزل على عبده} يكشف عن كون المعنى المقصود هو العبودية الثانية بشكل رئيسي، لأنّه قال بعدها "قَيِّماً لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشّر المؤمنين" فالمقصود من الإنزال ليس فقط هذا العبد بخصوصه، ولكن أيضاً قومه. فلابد من التمييز إذن بين عبودية غايتها التوجّه بالفقر لحضرة الجلالة ، وبين عبودية تُعِدّ صاحبها لتلقّي الرسالة.

مَن القائل {الحمد لله} هنا؟ هذا ليس أمراً للعبد بأن يقول {الحمد لله}، لأنه لم يرد فيها "قل الحمد لله" كما في آيات أخرى مثل "قل هو الله أحد" أو "قل الحمد لله". فالحامد هنا هو المتكلّم. والمتكلّم هو الله. إذن الله هو القائل {الحمد لله}. وهذا يدلّ على المعنى الأصلي لعبارة {الحمد لله}. لأن هذه الصيغة تدلّ على احتمالين: الأوّل {الحمد لله} بمعنى أن الله هو الذي يحمد، أي فعل الحمد هو فعل الله وليس غيره. كما تقول "القصاص للولاة" أو "الثروة للابن". فالمقصود أن هذا الشئ لفلان فقط لا لغيره. فحين نقول {الحمد لله} أي لا يقدر على الحمد إلا الله، والحمد عمل مختصّ بالله. المعنى الآخر هو الشائع والذي يعرفه الجميع {الحمد لله} بمعنى أن الله يستحقّ الحمد وهو مفعوله، فالله هو المحمود هنا على عكس المعنى الأوّل حين كان الله هو الحامد. الاحتمال الثاني تشهد له آيات مثل "قل الحمد لله"، فهنا قائل الحمد وفاعله هو العبد، لكن في آيات مثل فاتحة سورة الكهف الحامد هو الله. فكيف يمكن التوفيق بين حصر الحمد في الله فعلاً وبين وجود حامد هو العبد كما في "قل الحمد لله"؟ الجواب: الله هو الحامد دائماً، فمرّة يحمد نفسه بنفسه، ومرّة يحمد نفسه بوسيلة صورة عبده. كما أن القوّة الإلهية لله بالأصالة، لكنّ العبد قد تكون له قوّة إلا أن قوّته هذه "بالله". فلله القوّة جميعاً، لكن لا قوّة إلا بالله و"أعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة". وهكذا في بقيّة الصفات الكمالية النابعة من الأسماء الإلهية. فكل صفة كمال هي لله دائماً، وحين تظهر في العبد فإن ظهورها هو تجلّي من تجلّيات الله تعالى. وهنا سرّ التوحيد بل الوحدة الإلهية المطلقة. ففاتحة سورة الكهف فيها التوحيد كلّه. لأن الكمال هو الوجود، وحقائق الوجود هي الصفات الكمالية مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة والغنى وغيرها. فحين تقول {الحمد لله} فالمعنى الوجود لله، كل كمال في الوجود لله، الكمال المطلق لكل صفة وجودية لله، ولا مظهر لهذه الصفات إلا ظهور الله فإنّه هو الظاهر والباطن. فكل كمال يرجع إلى وجود واحد مطلق لا حدّ له، وكل حدّ في الوجود هو ظهور هذا الوجود ذاته لا غير.

{لله الذي أنزل على عبده الكتاب}. فتعريف الله أنّه {الذي أنزل على عبده الكتاب}. بما أن الله مطلق، لكن العبد مقيّد، والكتاب مقيّد، فكيف يصحّ تعلّق بالمطلق بالمقيّد؟ الجواب: قيد العبد هو السبب في تقيّد الكتاب، وليس أن الكتاب نفسه مقيّد عند الله. الكتاب حقيقته واحدة وعالية بمعنى أنّه لا يتخصص بنفس وجوده. لكن حين ينزل الكتاب على عبد مخصوص، يتخصص الكتاب بحسب خصائص هذا العبد. فمثلاً، لأن هذا العبد كان "عربياً" نزل الكتاب بلسان عربي مبين كما قال "فإنّما يسّرناه بلسانك". فحقيقة الكتاب الإلهي لا لسان له، وكان بالإمكان أن ينزل بأي لسان وبكل لسان. لكن لأنّه نزل على صاحب لسان عربي، تشكّل الكتاب وتقيّد وتخصص وصار بلسان عربي. وهذا يكشف عن معنى الإنزال. {الذي أنزل} ما معنى {أنزل}؟ النزول ليس نزول مسافة مادّية، فالكتاب لم ينزل إلا على قلب والذي أنزله كائن غير مادّي بل روحي، "نزل به الروح الأمين على قلبك". فنزل به روح على قلب، والقلب الذي ينزل عليه الروح ليس قلباً مادّياً وإلّا لتمثّل الروح بشراً سويّاً أوّلاً كما حصل لمريم حين كان النفخ

في جسمها لتنجب ولداً جسمانياً له صورة وحقيقة طبيعية. فالقلب له وجه إلى العالَم العلوي الروحي ووجه إلى العالَم السفلي الطبيعي، فهو برزخ بين العالَمين. لذلك القلب يأتي بمعنيين، معنى المركز الثابت فتقول "قلب الشئ" أي مركزه الثابت، وبمعنى الشئ المتغيّر المتبدّل، ومنه التقلّب والشئ المتقلّب. وهو كذلك، لأن القلب متّصل بالروح الباقي الثابت، وبالبدن الفاني المتغيّر. الكتاب روح "أنزلنا إليك روحاً من أمرنا". إذن {أنزل على عبده الكتاب} تعني تحوّل الكتاب من حالة روحية مطلقة ثابتة إلى حالة مادّية مقيّدة متغيّرة. ولذلك صار عربياً، وصارت له صورة الحروف المتغيّرة طولاً وعرضاً ولوناً، وغير ذلك من مظاهر التغيير والتكثّر والتبدّل. فالنزول نزول كيفية. فالشئ الذي كيفيته واحدة مطلقة إذا صارت له صورة متعددة مقيّدة يُسمّى نازلاً. فالنزول والصعود ليس مثل صعود سلّم ونزوله حين يكون الصاعد والنازل هو نفس الشخص لم يتغيّر في جسمه شئ. كلّا. الصعود والنزول هنا تغيّر في الكيفية وتبدّل في الصورة. فالأعلى والأدنى هنا تعبير رمزي، ومَثَل مضروب. الله لكونه الوجود المطلق اللانهائي، والعبد لكونه الموجود المقيّد الفقير المتعلّق بغيره، كانت العلاقة بين الله وعبده لا جامع بينهما إلا في الكتاب. فالكتاب حبل ممدود طرفه بيد الله وطرفه بيد عبده، ويصل بين سماء اللانهاية وأرض النهاية. فحظّ العبد من الله هو حظّه من كتابه. والله تجلّى لعبده في كتابه. ومن هنا نفهم معنى تعريف الله بأنّه {الذي أنزل على عبده الكتاب}، لأن العبد سيعرف الله وما يريده منه بحسب ما يجده في هذا الكتاب.

{الكتب}. خطّ المصحف هو {الكتب} أي جمع كتاب، أي كتب كثيرة. لكن النطق هو {الكتاب} بالمفرد أي كتاب واحد. لماذا؟ لأن النازل فعلاً هو كتاب واحد وكتب كثيرة، ولا تناقض. فقد ورد في آية سورة البيّنة "رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة. فيها كُتُبٌ قيّمة". وكتب هنا بالجمع. أي نزلت كتب كثيرة في هذه الصحف المتلوة. وأحد المعاني البارزة لذلك يأتي بمجرّد أن لا نحصر فهمنا لمعنى "الكتاب" بما شاع بيننا من وصف المجلّد بأنّه "كتاب"، وبما أن القرءآن عندنا مكتوب في مجلّد واحد فنعتبره كتاباً واحداً. المعنى أوسع من ذلك. كل موضوع كتاب. فمثلاً، إذا نظرنا في القرءان سنجد موضوع التوحيد، وموضوع الآخرة، وموضوع الصلاة، وموضوع الإنفاق، وهكذا توجد مواضيع كثيرة. فكل موضوع منها يُعتَبَر كتاباً. لأن الكتاب يشبه معنى الكتيبة، وهي مجموعة من الأفراد مجتمعين في مكان ما وبينهم صلة. كذلك كل مجموعة من الكلمات مجتمعة وبينها صلة تُسمّى كتاباً. كل سورة يمكن اعتبارها كتاباً. وهكذا. فلا تناقض بين الخطّ واللفظ، بل اختلاف في زاوية النظر. فالقرءآن كتاب واحد وكتب لانهائية، كما أن الاسم الإلهي حقيقة واحدة بالرغم من أن مظاهر هذا الاسم لانهائية، مثلً اسم الرحيم له حقيقة معنوية واحدة هي التي تميّزه عن اسم المنتقم مثلاً وعن بقية الأسماء وتجعله اسماً قائماً بذاته، لكن مظاهر اسم الرحيم لا نهاية لها كما أن سلسلة الأعداد لانهاية لها وكل الأعداد مظاهر الواحد وحقيقته في جميع الجهات، فمثلاً رحمة الأمّ بولدها ورحمة الغني بالفقير ورحمة المعلّم بالتلميذ وهكذا كلّها مظاهر رحمة الرحيم. فالشئ قد يكون واحداً ولا نهائياً، لأن وحدته ليست شكلية ولكن حقيقية، والوحدة الحقيقية تظهر في مظاهر كثيرة لا تنفصل عنها بل نفس تلك الوحدة متجلّية في تلك المظاهر الكثيرة. كذلك الأمر هنا. النور النازل هو حقيقة واحدة، لكن لا نهاية للكتب التي يمكن أن يتشكّل فيها هذا النور. وكل مظهر لا يعتبر جزءاً في الكتاب الكلّي كما أن كل عضو يعتبر جزءاً في البدن. لكن كل مظهر هو نفس الحقيقة الكلّية في صورة مقيّدة. فكل سورة من القرءآن هي القرءان، وليست جزءاً عضوياً من القرءآني الكلّي. بدليل أن كلمات الله لا نهاية لها، "لو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة

أبحر ما نفدت كلمات الله". مع العلم أن المصحف كلّه يمكن كتابه بمداد رطل ماء وليس سبعة أبحر. النازل كتاب فيه كتب لانهائية، وكتاب حقيقته واحدة متعالية يمكن أن تتجلّى في كلمات لانهائية.

{الحمد لله} وردت في القرءآن في نوعين من المواضيع: حمد على الخلق وحمد على الأمر. من أمثلة الحمد على الخلق قوله "الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور". ومن أمثلة الحمد على الأمر قوله هنا {الذي أنزل على عبده الكتاب}. أي النوع الأوّل متعلّق بالحمد على الآفاق، دنيا وآخرة، أي على الأكوان. والنوع الآخر متعلّق بالحمد على الأنفس، علماً ونعمةً، أي الإنسان. حمد على التكوين، وحمد على التلقين. والتكوين والتلقين بالكلمة الإلهية، فالله يخلق بكلمة "كن". وكذلك ينزل الكتاب الذي هو "كلام الله". فالحمد في الحقيقة راجعة على الكلمة الإلهية، في مظهرها الكوني الخارجي والروحي الداخلي. في خلق الأكوان، الله فاعل والأكوان هي القابلة. في تعليم القرءان، الله فاعل والإنسان هو القابل. والإنسان حين يتعامل مع الأكوان، يريد أن تصير الأكوان فيه أي صورتها في نفسه، فيتعلّم حتى يصير باطنه مثل ما ظهر من العالَم. فهنا، الإنسان لا شئ، والأكوان هي الشئ، ويريد الإنسان تحويل فراغه إلى صورة العالَم. وكذلك الحال في الإنسان حين يتعامل مع القرءان، يريد أن يصير القرءآن فيه بحروفه ومعانيه أي يصير هو صورة القرءآن، فيتعلّم حتى يصير قلبه مثل ما ظاهر من الكتاب الإلهي. ففي الحالتين، الإنسان {عبده}، أي قابل لما يلقيه الله من كلامه الكوني واللساني. ولذلك سمّاه الله {عبده} ولم يحدده بوصف شخصي، لأن الوصف الشخصي قيد قد يمنع من حصول القابلية، كالذي يعتقد بعقائد معيّنة ويرغب في مصالح معيّنة لا يتخلّى عنها مهما حصل وعقل، مثل هذا لا يكون {عبده} لأنه غير قابل قابلية إلا بشروط وقيود شخصية، فينحجب عنه من الكلام الإلهي بقدر ما عنده من شروط وقيود على تقبّله. ومن هنا نرى الإنسان يعمى عن أمور في الكون وحوادث واقعية ويتغافل عنها، لأنّه لا يريد الاعتراف بوجودها وما يقتضيه هذا الاعتراف من تغييرات في أمور لا يريد تغييرها في نفسه وعمله. ومن هنا أيضاً نفهم تحريف الكتاب الإلهي، حتى من بعد عقله وعلمه وإعلان الإيمان به أمام الثقلين. في مثل هذه الحالة الإنسان فاعل وليس قابلاً، أي يريد فرض نفسه على الخارج والغير، ويرى العالَم والكتاب الإلهي بل الله نفسه غيراً له ومفارقاً لذاته، بالتالي يعتبرهم في قباله وخصوم له، فيعمل ما يعمله لتثبيت صورته وأغراضه الشخصية. {عبده} يعني القابل التامّ لكل ما يلقيه عليه، كوناً وكلاماً. فيعترف بكل حقيقة في الكون بدون تردد، ويعترف بكل حقيقة في الكتاب بدون تحريف. {عبده} تعني الموضوعية التامّة تجاه الوجود والكلام. وكلّما ابتعد الإنسان عن هذه العبودية، كلّما دخل في الأنانية التي تبلغ قمّتها في مثال فرعون "أنا ربّكم الأعلى" الذي يثبت نفسه ويغضّ من قيمة كل موجود غيره حتى وإن كان بشراً مثله. وبعبارة أخرى، نستطيع أن نضع العبودية والربوبية البشرية على مقياس الرجولة والطفولة. الطفل يمثّل ادعاء البشر الربوبية بأعلى صورها، لا يعمل لنفسه بل غيره يخدمه في كل صغير وكبير، لا يهتمّ بوجود غيره وقد يزعج من حوله بالصراخ والعويل من أجل أغراضه غير آبه بإزعاجهم ولو في منتصف الليل وبعد يوم عمل شاق، يأخذ ألعاب غيره وأشياءهم وقد يكسرها ويعبث بها ويتملّكها بالقهر حتى لو بكى الأطفال واشتكوا منه. باختصار، الطفولة فرعنة لطيفة تامّة، لا مبالاة بالآخر لا ذاتاً ولا نفساً ولا مالاً. ثم في الطرف المقابل نجد الرجولة، حين نجد عكس هذه الصفات، وقمّة الرجولة هي {عبده}. ومن هنا يسمّونهم "رجال الله"، أخذاً من قوله تعالى "رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه"، وقوله "رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله". فالطفولة غرق في الذاتية، والرجولة قمّة الموضوعية حتى الموضوعية تجاه الذات، فالرجل ليس الذي ينكر نفسه من أجل غيره، لأن

النفس موجودة ولها حقائق وحقوق بالتالي إنكارها يكون تشبّهاً بالفرعنة والطفولة. كلّا، الرجولة أخذ الوجود كما هو، وتعقّل الأمور على ما هي عليه، سواء كانت لك أو عليك في المستوى العملي والاجتماعي فهذه قضية أخرى، ولذلك أمر الله عباده بأن يكون قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسهم أو الوالدين والأقربين. قمّة العبودية للحق تعالى هي الاعتراف بالحقّ، وجوداً وأحكاماً، بدون قيد أو شرط. ولذلك حين يتحقق الإنسان بمقام {عبده} سيتحقق له إنزال الكتاب عليه إمّا بالوحي إن كان نبيّاً وإمّا بالتفهيم إن كان وليّاً. فالكتاب لا ينزال نازلاً أبداً على عباد الله، والكتاب متجدد دائماً.

{ولم يجعل له عِوَجاً} ما هو الذي لم يجعل له عِوَجاً، الكتاب أم عبده؟ {أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له} إذا أرجعنا الضمير على أقرب مذكور، كان الوجوع على الكتاب. فالكتاب لم يجعل له عِوَجاً. لكن يحتمل أن يكون الإنزال نفسه لم يجعل له عِوَجاً، أي أنزله بطريق مستقيم لا عوَج فيه. {الذي أنزل..ولم يجعل له}. فهنا احتمالات ثلاثة للشئ الذي لم يجعل له عِوَجاً: الإنزال، والعبد، والكتاب. وقبل تحديد المعنى لابد من معرفة معنى {عِوَجاً}.

العوج ضدّ الاستقامة. اتصال نقطة بنقطة قد يكون بخطّ مستقيم، وقد يكون بخطّ منحني، هذا إذا أردنا مثالاً هندسياً. ومثل هذا التشبيه مبرر بحكم استعمال القرءان كثيراً لمصطلح "الصراط المستقيم". و أمر "استقم كما أُمِرت" وغيرها من أوامر الاستقامة.

لابد من التمييز بين {أنزل} و {لم يجعل}. فكما وجدنا في العالَم وصف بالخلق والجعل، كما في قوله "خلق السموات والأرض، وجعل الظلمات والنور"، فمستوى الخلق شئ، ومستوى الجعل شئ آخر. الخلق متعلّق بالسموات والأرض، أي الظاهر للحواس إن شئت، بينما الجعل متعلّق بالظلمات والنور، أي الباطن والغيب. ولذلك نجد الله يصف الإنسان بالخلق والجعل، فيقول "خلق الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه، فجعلناه سميعاً بصيراً"، لاحظ أن الخلق تعلّق بالجانب الظاهري منه المبني من نطفة، وهي شئ سماوي أرضي ناشئ من ماء وغذاء وبدن. لكن الجعل متعلّق بجانبه الباطني والنفسي والعقلي، فذكر السمع والبصر، وهما من الصفات الإلهية بحكم أن الله هو السميع البصير على الحقيقة والأصالة. فظاهر الإنسان هو الخلق، وباطنه هو الجعل. فكما أنه للأكوان خلق وجعل، وللإنسان خلق وجعل، كذلك للقرءآن خلق وجعل. فخلق القرءآن هو ظاهره اللساني، أي صورته المكتوبة وأصواته المنطوقة. وجعل القرءآن هو باطنه وصفاته المعنوية وحقائقه العلمية والحكمية. فظاهره مباني وباطنه معاني. ومن هنا ورد في وصف القرءآن "ظاهره أنيق وباطنه عميق". بناء على ذلك، حين يقول {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب} فهنا كلام عن ظاهر الكتاب، فماذا عن باطنه؟ يقول {ولم يجعل له عِوَجاً} وما بعد ذلك من وصف لمعانيه مثل {قَيِّماً، لينذر بأساً شديداً من لدنه} وما بعدها.

وعلى ذلك، يكون العوج المنفي متعلّق بمعاني الكتاب وحقيقته الباطنة. إذ بالتأكيد ليس المقصود بعدم العوج عوج حروفه وألفاظه، إذ التلفّظ لا يكون مستقيماً ومعوجاً وكل الأفواه تعوج حين تتلفّظ بالكلام ثم هذا لسان عربي والتفّظ به مثل التلفظ بأي كلام عربي بالتالي لا مزيّة في وصف الكتاب بأنّه لم يجعل له عِوجاً ولا معنى محقق فيه. فلا يبقى إلا أنه بعد ذكر الإنزال العام ظاهر الكتاب، بدأ يعدد خصائصه المعنوية وحقائقه الجوهرية. فبدأ بنفي كونه {عِوجاَ}.

الآن، ما معنى صفة عدم العِوَج؟ ولماذا قال {لم يجعل له عِوَجاً} ولم يقلها بالصيغة الإثباتية "وجعله مستقيماً" مثلاً إذ نفي الشئ إثبات لضدّه طالما أن الشئ لابد أن يكون إمّا هذا وإمّا ذاك.

بالنسبة للإنزال، الإنزال المستقيم محمود ومظهر الاستقامة قوله {لله الذي أنزل على عبده} فنجد الاتصال مستقيماً بين الله وعبده، أي لم يعوج كأن يمرّ على كائنات متخالفة ومتضاربة ثم يصل إلى العبد. مثلاً على المستوى البشري، كأن أرسل رسولاً وأجعله يمرّ بين غابات ومدن كثيرة فيها قطّاعين طرق وسرّاق ومغيّرين للرسالة حتى تصل إلى المرسول إليه ولعلّها تشوهّت وتبدّلت سبعين مرّة. الإنزال المستقيم هو معرفة الوجود مباشرة، بالذوق والكشف. حين ترغب في معرفة شئ، إذا عرفته مثلاً بالتفكير المبني على معطيات محدودة عندك، فحينها معرفتك فيها عِوَج، لأنك تستعين بهذه المعطيات الكثيرة والمتفرّقة والظنّية التي تحوم حولها الشكوك والشبهات عادة، لتصل لمطلوبك. لكن حين تعرف الشئ بالذوق المباشر، والكشف الحاضر، فالشئ الذي عرفته لا يمكن لأحد أن يشكك فيه ولا أنت تشكّ فيه بنفسك، وعلمك به يكون تامّاً. تأمل مثلاً الفرق بين أخذ العبد الكتاب من الله مباشرة، وبين تناقل الأمم والأجيال لكتاب على أساس أنّه كتاب الله، ولاحظ الفرق بين علم ويقين الأوّل المباشر والثاني الوارث. المباشر يعلم أنّه كتاب الله لأنّه أنزله الله عليه، لكن الوارث قد يكون من الظالمين والكافرين بالكتاب ويشك فيه ويطعن فيه بألف طعن وطعن من جهة المبنى والمعنى على السواء. فمرّة يقول "وما أدراني، لعل بعض الكلمات تغيّرت ولم تصلني كما نزلت" ومرّة يقول "حسناً وصلتني الكلمة، لكن ما أدراني أني فهمتها على الوجه الصحيح الذي قصده الله". ومن هنا نشأت أمور إحصاؤها يحتاج إلى كتب خاصّة وإشكالات الله وحده يعلم بأبعاده وعددها. لكن حين ينزل الكتاب على العبد مباشرة، {ولم يجعل له عِوجاً} فهذا معناه أن لا ظاهر الكتاب ولا باطنه، لا ألفاظه ولا معانيه، فيها عِوَج، أي أخذ المباني والمعاني عن الله تعالى. ومن أجل ذلك يحمد الله على أنّه {لم يجعل له عِوَجاً}، إذ لو حصل فيه العوج لما انتهت الخلافات والتشكيكات في نفسه فضلاً عن الخلافات في أمّته.

بالنسبة للكتاب، لا عِوَج له بمعنى أن ألفاظه مستقيمة على اللسان العربي، إذ هو عربي وليس بعجمي كما نفى عنه ذلك في آية "ولو نزّلناه على بعض الأعجمين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين" وقال "أأعجمي وعربي" حكاية عن قوم. وفسّر الله ذلك فقال "قرءاناً عربياً غير ذي عِوَج". هذا المعنى الأوّل المتعلق بخلقه. أمّا جعله، فهو أن معانيه مستقيمة مع الحق والخير. لأن أي كتاب هو في النهاية خبر وأمر، خبر عن الوجود، وأمر بالإيجاد. أي علم وحكم. فحين تكون الأخبار مطابقة للحق، والأوامر مطابقة للخير، فهذا الكتاب غير ذي عِوَج. مثلاً، نفس خبر {الذي أنزل على عبده الكتاب} هل هو صادق أم كاذب؟ فإن كان صادقاً، فهذه العبارة مستقيمة. إن كان كاذباً، فهذه العبارة معوجة. وكذلك مثلاً، حين يأمرنا بالصلاة والإنفاق للوصول إلى الجنّة، هل فعلاً الصلاة والإنفاق وغير ذلك من أوامر توصل إلى الخير الموعود به في الدنيا أو في الآخرة حسب نصّ الوعد والرابطة السببية بين الأمر والأثر؟ إن كان نعم، فالأوامر مستقيمة، وإن كان لا، فالأوامر معوجّة. وكذلك هل الأمر يناسب الإنسان ويستقيم مع طبيعته؟ إن كان نعم، فالأمر مستقيم، وإلا فمعوج. فالاستقامة ترجع إلى ثلاث أصول: اللسان والحقيقة والخير. فالكتاب النازل من الله والموصل إلى الله، مستقيم. وإلّا، فمعوج.

بالنسبة للعبد المستقبل للكتاب والمرسل له للناس، يكون مستقيماً إذا حفظ ما أوتيه وبلّغه كما أوتيه، فلا يتدخّل في قبوله ولا في تبليغه. كما قال مثلاً في التبليغ "وما هو على الغيب بضنين"، فقد يضنّ العالِم بالشئ بكل علمه أو بعضه، ويبخل به على الناس لسبب أو لآخر، وهذا ضدّ الاستقامة. وكذلك مثلاً، إخفاء بعض ما أوحي إليه، كما قال في آية أخرى "وتخفي في نفسك ما الله مبديه" أو "وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره ". فبالجملة، أي تغيير في الكتاب تلقّياً من العبد أو تبليغ من الرسولاً يُعتَبَر اعوجاجاً فيه. ثم بعد ذلك يوجد عدم الاعوجاج المأمور به في قوله تعالى

لرسوله "فاستقم كما أُمرِت". وهذا متعلّق بعمله وليس بصلب رسالته، وإن كان بالنسبة للرسول في الأمور الروحية يُعتَبَر أي تغيير في نفسيته مؤيداً إلى تغيير في رسالته، لأن الكتاب الذي أُنزل عليه هو روح نزل على قلبه، فيتأثر بالتالي بأي كدر أو اعوجاج يطرأ عليه، فالرسول ليس فقط صاحب رسالة لكنّه هو نفسه جزء من الرسالة. ومن هنا تجد في هذه الآية وغيرها نوع من الاتحاد بين الرسول والكتاب فيختلط وينبهم الكلام عنهما وكأنّه كلام عن شئ واحد لا اثنين. لاحظ مثلاً قوله {ولم يجعل له عِوَجاً. قيِماً لينذر بأساً..ويبشّر} فمَن هو القيّم والمبشّر والمنذر، هل هو الكتاب النازل أم العبد الرسول؟ أي هل الكتاب إذا وضعناه وحده يصير قيّماً ومنذراً ومبشّراً باستقلال عن إنسان يرسله ويتكلّم به ويقوم به ويبشّره وينذر بحسب ما فيه لا أقلّ بتلاوته؟ فالكتاب صامت يحتمل النطق، لكن النطق لا يكون إلا بالعبد. والله وصف رسوله بأنّه مبشّر ونذير. لاحظ الاختلاط بين حقيقة الكتاب وحقيقة الرسول. وكذلك مثلاً في آية أخرى قال "وإذا قرأت القرءان ، جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً". لاحظ أنه لم يقل جعلناه "بينه" أي بين القرءان وبين الذين لا يؤمنون. ولكن قال جعلنا "بينك"، أي بين الرسول القارئ للقرءآن، "وإذا قرأت القرءان، جعلنا بينك" فبقراءة القرءان، صار الرسول هو القرءان، والقرءآن هو الرسول. وهذا كلّه يكشف لك عن أهمّية الإنسان في إرسال القرءآن. فالقرءآن ليس مجرّد حروف عربية تتلفّظ بها، هذه صورة القرءآن. الحقيقة الكلّية للقرءآن لا تظهر إلا بوجود {عبده} الذي يعكس النور القرءاني التام بنفس نورانيته التامّة. فلا يستطيع إظهار الكتاب إلا بقدر طهارته هو. ولذلك قال الله عن القرءان "في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهرون". فهنا مسّ الحقيقة وليس مسّ الحروف والمصاحف الورقية التي يمسّها حتى أنجس وأخبث خلق الله كما هو مشهود للجميع. إذن، إظهار القرءان المستقيم يحتاج إلى عبد مستقيم. ولذلك نحمد الله على أنّه {أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عِوَجاً}. إذ لو اعوجّ عبده، لاعوجّ كتابه. ولو اعوجّ كتابه، فقدنا قيمته وبركته وضاعت منفعته وقوّته.

هذا فيما يتعلّق بالوصف الأوّل للإنزال والكتاب والعبد. لكن فيما يلي، سنأخذ بالمعنى الأظهر وهو أن المقصود بالأوصاف هو الكتاب، لأنه الذي يذكره الله بعد ذلك كما في آية "فلعلك باخع نفسك على ءآثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث". وكذلك لأنه بالكتاب صار العبد مستقيماً وقَيِّماً ومبشّراً ونذيراً. إلا أن الفرق هو أن أوصاف الكتاب ذاتية، بينما أوصاف العبد مكتسبة. فاستقامة الكتاب ذاتية له، لكن استقامة العبد مكتسبة ولذلك يقول له "فاستقم كما أُمرِت" أي عليه أن يكتسب هذه الاستقامة بالعمل والجهاد والاعتصام بالله وما أشبه، بينما استقامة الكتاب ذاتية له بمعنى أن الكتاب لن يفعل شيئاً ليكون مستقيماً ولن يفعل أحد شئ بالكتاب ليجعله مستقيماً أو قيّماً أو مبشّراً أو منذراً. فعلى الإنسان أن يتشبّه بالقرءآن، ويتّخذه مثالاً يصبو إليه ويجتهد ليصير عقله مثله ومنطقه مثله. وحينها سيجد النعمة التي يقول عليها من كل قلبه {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عِوَجاً}.

....

(المريض المسكين بين المستشفى والتأمين)

طيب ، دعونا نتفّق على شئ من البداية : حين نفترض أن الإنسان سيعمل شيئاً ضدّ مصلحته فإننا نراهن إمّا على المستحيل وإمّا على ابن عمّ المستحيل. فالإنسان لا يعمل ما يخالف مصلحته إلا تحت واحد من عاملين، عامل الإجبار أو عامل المصلحة. أمّا الإجبار فلا يمكن القيام به بدون مراقبة وقوّة. وأمّا المصلحة فإنها تدفع الشخص إلى عمل شئ يعارض مصلحته من زاوية لأنه يرى زاوية أخرى تتلبّى فيها مصلحته. وأخيراً، حين تتعارض المصالح لا يمكن حلّ التعاض بواسطة المتعارضة مصالحهم أنفسهم ولكن لابد من تدخّل عامل محايد ليفصل في الأمر وينهي التعارض.

الآن لندخل في موضوعنا. والذي بعثني على الكتابة في هذا الأمر هو شئ حدث معي اليوم وجعلني أتنبّه إلى مسألة مهمّة.و المسألة هي التعارض القائم بين مصالح المريض والمستشفى وشركة التأمين. فكل واحد من هؤلاء يشكّل ضلع من مثلّث الطبّ، لكن المشكلة أنه ليس مثلّثاً بمعنى أن أضلاعه متّصلة متناسقة، لكنّه أشبه بسيوف يطعن بعضها في بعض. لماذا؟ لأن مصلحة كل واحد تخالف مصلحة الآخر. فكّر فيها.

ما هي مصلحة المستشفى (الواقع في مجتمع الطب فيه مجال للمنافسة وخاضع لأحكام السوق)؟ المستشفى تجاري في نهاية المطاف، بمعنى أنه لديه مصاريف يحتاج أن يغطّيها من أرباحه، ثم أصحاب رأس المال يريدون ربحاً صافياً مُعتَبَراً في نهاية السنة وإلّا فما فائدة تصديع الرأس بهذه الشغلة من الأساس. وحتّى يربح المستشفى لابد أن يدفع المريض. وحتى يربح المستشفى أكثر، لابد أن يدفع المريض أكثر.

لكن ما هي مصلحة المريض؟ مصلحته هي أفضل علاج بأسرع وقت وأرخص سعر ممكن. حتى يتوفّر له "أفضل" علاج، بمعنى أفضل أطباء وأدوية وأجهزة وأبنية، وحتى يتوفّر له "أسرع" وقت كذلك لابد من وجود عدد أكثر من الموظّفين في المستشفى مما يعني مصاريف أكثر على المستشفى والتي سيضطرّ في نهاية المطاف أن يسددها المريض المستهلك لخدمة المستشفى. فمصلحة المريض هنا تتعارض مع مصلحة المستشفى من هذا الوجه، لأن المريض يريد أن يدفع أقلّ لخدمة أفضل، بينما المستشفى يريد أن يأخذ أكثر لأقلّ تكلفة عليه وتقليل التكلفة عليه يعني تقليل جودة الخدمة سواء من حيث عدد الموظفين أو صفاتهم أو الأجهزة المستعملة وما أشبه، وإذا قدّم خدمة ممتازة فهذا سيكون في مصلحة المريض من جهة لكن ضدّها من جهة أخرى وهي الخسارة المالية. وهنا تأتي شركة التأمين.

التأمين مبني على فكرة بسيطة متعلّقة بحساب الاحتمالات والرياضيات. وخلاصة النظرية هي : عدد الناس الذين يحتاجون إلى الخدمة التي سيؤمنّوا عليها أقلّ من عدد المشتركين فعليّاً في التأمين. المشتركون أكثر من المنتفعين. فربح شركة التأمين مبني على دفع أقلّ مبلغ ممكن للمشتركين في حالة وقعت عليهم الإصابة التي أمّنوا عليها. وكلّما استطاعت الشركة التخلّص من الدفع بواسطة قانونية لا تخرق العقد الموقّع مع المشتركين، (وفي بعض الحالات كما هو معلوم للمتتبعين تستعمل بعض شركات التأمين العالمية وسائل لك عليها حبّتين !).

وهنا نصل إلى التعارض الأساسي : المريض يريد شركته أن تدفع أكبر قدر ممكن للمستشفى، لكن الشركة تريد أن تدفع أقلّ قدر ممكن للمستشفى حتى تكسب. فيوجد تناقض مباشر بين مصلحة التأمين ومصلحة المستشفى. حتى يكسب التأمين لابد أن يخسر المستشفى، حتى يكسب المستشفى لابد أن يخسر التأمين. ومن هنا يبدأ الصراع والصداع والخداع المعروف عالمياً في هذا المجال. وخلاصته ما يلي (وطبعاً هذا ليس اتهاماً لمستشفى أو شركة بعينها، لكننا نتكلّم على المستوى التجريدي وتحليل المصالح بغض النظر عن هذه الشركة أو ذلك المستشفى)، نرجع: المستشفى يعرف أن المريض لديه تأمين، فيبدأ بعرض علاج أغلى وإن كان المريض لا يحتاجه فعلياً أو كانت حاجته له ضعيفة ويمكن الاستغناء عنها، ولأنه يعلم أن المريض لن يعترض على هذه الخدمة الثمينة ففي نهاية المطاف لديه تأمين و كما قالوا "جلد مو جلدك حكّه بالشوك" فالمريض عادةً لن يعترض. الذي سيعترض هو التأمين. لأنه يعلم تضارب مصلحته مع مصلحة المستشفى، فيبدأ برفض تقديم الخدمة ويحتجّ لها بأن المريض لا يحتاجها فعلياً. المشكلة الفعلية تبدأ حين يكون المريض يحتاجها أو تصبّ في منفعته الكلّية وتحسّن من علاجه، لكن التأمين مبني على فكرة "ادفع أقلّ ما يمكن الدريهمات،، وارفض أكثر ما يمكن من الطلبات"، ولذلك قد يعترض على خدمة مهمة للمريض أو قد يُدخل في العقد بنداً يبيح له استعمال حق رفض أي طلب بناء على رأيه الخالص أو بناء على جوانب تقنية قد لا يدركها المريض. وفي العركة الواقعة بين المستشفى والتأمين، يذهب المريض بين الأرجل ويرتفع ضغطه أو يزداد مرضه أو يضطرّ إلى التنازل عن بعض العلاجات أو قد يرفض الذهاب إلى المستشفى أصلاً لأنه يعرف بأن التأمين سيرفض بعض الأمور في حال لم يكن تأمينه ممتازاً وهكذا. فإذا أضفت إلى هذا القيود الكثيرة التي تتفنن فيها شركات التأمين لكي تدفع أقلّ ما يمكن قانونياً، وأضفت أيضاً كون أكثر الناس لا يفهم هذه الدقائق والرقائق والشقائق، وأضفت فوق ذلك كلّه الحيل التي قد تقوم بها بعض المستشفيات لكسب أكثر على حساب المرضى، تخلص إلى نتيجة جوهرية مفادها : الطب إذا دخل السوق انتهى أمره إلى الفسوق وشاعت فيه الخروق.

بعض الأمور ينبغي على المجتمعات الذكية أن تسعى لسحبها من السوق. لأن السوق مبني على المنافسة وتضارب المصالح والأنانية. ومثل هذه الصفات مفيدة جدّاً في مجالات كثيرة، لكن بعض المجالات إذا خضعت لهذا المنطق ستنتهي إلى عواقب وخيمة و خيبة. الطب مثال. التعليم مثال آخر. الدين مثال ثالث.

خذ مثلاً التعليم. ما معنى أن توجد سوق للتعليم؟ معناه أن بعض الناس سينال تعليماً سيئاً ، والتعليم السئ لعلّه أسوأ من اللاتعليم. كيف يكون التعليم سيئا؟ تصوّر مثل هذا الأمر أصلاً شبه مستحيل. لأنه لا يمكن أن يكون "تعليماً" في نفس الوقت الذي يوصف فيه بأنّه "سيئاً". يعني ستعطيه نصف معلومة مثلاً؟ ستعلّمه كثير يفكّر ويبحث قليلاً وليس كثيراً وبشكل كامل؟ كيف بالضبط يكون التعليم السئ إلا إن خرج أصلاً عن صفة التعليم وحقيقته وأطفأ نوره. إذا نظرت في ما يوصف بأنّه تعليم سئ سنجد أنّه يرجع إلى أمور، منها مثلاً انخفاض المستوى العلمي للمُعلّمين أنفسهم، وهذا معناه إمّا أنهم لن يحسنوا توصيل المعلومة وإثارة عقول الطلاب، وإمّا سيعلّموهم الأباطيل من الأساس، وهذا معناه لاتعليم. منها مثلاً كثرة عدد الطلاب في الفصل الواحد، على عكس التعليم "الراقي" و "الممتاز" الذي يكون فيه عدد

الطلاب أقلّ، بالتالي يكون تركيز الأستاذ على كل طالب أكثر في المدارس الراقية بينما يقلّ في المدارس المتدنية، ومعنى ذلك في نهاية المطاف هو ضعف عملية التعليم ذاتها. منها مثلاً سوء الأبنية والأجهزة المستعملة، وهذا يعني تشتت تركيز الطلاب أو إحباط نفسيتهم بسبب قبح المكان أو عدم استفادتهم علمياً بواسطة الأجهزة، يعني في النهاية لاتعليم. وهكذا. لذلك، المفروض أن تسعى المجتمعات إلى أن يكون التعليم واحداً على مستوى عالي للجميع، وما يتمّ توفيره لواحد يتمّ توفيره لآخر، لأن الكل أفراد مواطنين في نفس المجتمع، ومصلحة الكل في مصلحة الكل.

خذ مثلاً الدين. ما معنى أن يكون الدين وسيلة للربح المادّي؟ معناه انتشار البدع المفتعلة افتعالاً من قِبَل أناس تريد فتح دكاناً للتجارة بالدين. لأنك لا تستطيع أن تربح إلا إن كان لك رأي ومذهب يختلف عن غيرك، وبعد أن "تثبت" أن رأيك هو الحق ورأي غيرك هو الباطل، تستطيع أن تجذب الناس إليك ومن بعد ذلك تأخذ أموالهم. في مثل هذا الجوّ، الصدق يصبح أندر من الكبريت الأحمر وأخفى من العنقاء. لأن الصدق معناه أن تتكلّم بحسب ما يشاهده قلبك. لكن في تجارة الدين أنت تتكلّم بحسب ما يجلب لك الأموال، أيّا ما كان. وسترفض أي فكرة أو شئ ولو جاءك الناس بألف برهان من ألف كتاب إلهي، لن تبالي، لأنك في النهاية تريد أن تأكل. كما روى بعض الفقهاء الذين يقومون على أوقاف بعض المدارس الفقهية، يحكي أن شخصاً جاء إليه ليلتحق بالمدرسة (يعني يعيش فيها ويأكل من أموالها)، فسأله "ما مذهبك؟" حتى يتأكد من أن هذا المريد له نفس مذهب واقف المدرسة حتى يستحقّ مالها والعيش فيها، فردّ عليه ذلك الحاذق الصادق "مذهبي هو الخبز!". نعم ليس كل أحد لديه جرأة وصراحة هذا الشخص حتى يصرّح بأنّه مفلس يريد أن يعيش في المدرسة، ولا مذهب له بل قد يكون ملحداً حتى، لأن المطلوب عنده هو المال وليس الدين. هكذا كما رأينا في مثال التعليم نرى في مثال الدين، إذا دخل الدين السوق لم يَعُد ديناً، بل يصير شيئاً آخر، شئ قطعاً ليس من الدين في شئ. وكثير من الخلافات والصراعات الدينية في جميع الأمم يرجع إلى هذه الحقيقة، وأمّا ما تجده من مجلدات ضخام لعلّ الفيلة تنوء بحملها وتنكسر بسببها ظهورها، فإنه كلام يبرر الارتزاق وليس كلاماً أُريد به وجه الواحد الخلّاق. ولذلك تجدهم يجادلون في أمور لا أحد فيهم شاهد منها حقيقة، ولا أدرك منها بارقة، ولا شعر منها بشئ، بل لعلّه يعترف بأنها خارجة عن نطاق المعرفة البشرية. فما بالهم إذن صدّعوا الكون بمجادلاتهم؟ السبب بسيط: الفلوس التي تُسكر النفوس وتغيّر حظّ المنحوس وتبدّل حال المتعوس، ومن أجل الفلوس يُرائي المنافق ويظهر بمظهر صاحب الدين وإن لم يكن في مستواه العلمي والإيماني أرفع من مستوى الجاموس.

مصلحة الطالب أن يجد تعليماً ممتازاً، فهو يتعلّم ليتعلّم ويريد أن يتعلّم ليفهم وينتفع وينفع. وهو لا يبالي بمَن سيكسب المال أثناء تعليمه. وينبغي أن لا يشتغل ذهنه بهذا الأمر أصلاً. وقطعاً ينبغي أن لا يكون المتعلّم "زبوناً" يتهالك عليه أصحاب المشاريع التعليمية، بل لابد أن يكون الطالب ابن المجتمع الذي يهتمّ له الكلّ لأنه نور للكل حين ينضج ويفلح.

مصلحة المؤمن أن يجد ديناً صادقاً، فهو يتديّن لأنه يريد أن يتقرّب إلى ربّه ويرفع روحه ويُصلح مصيره. وهو قطعاً لا يريد أن يكون وسط معمعة ومطاحن ومعارك الألسنة القائمة بين أناس همّهم الوحيد هو سحر عينه لنهب جيبه. مصلحة المجتمع المؤمن أو الغالب فيه الإيمان أن يمنعوا ويقطعوا جذر هذه الشجرة الخبيثة التي هي دين السوق وتسويق الدين. ومصلحة المجتمع غير المؤمن أو الغالب عليه

الإلحاد أيضاً في حماية الدين من أن يصير سلعة تُباع وتُشترى، لأنه لا شئ يضرّ الناس مثل تاجر دين يغرر بالجماهير ويستعمل شتّى الحيل لكسب إعجابهم ولو توسّل بأخبث وأظلم الأفكار لتحصيل غرضه الذي هو يقيناً ليس فهم الآيات والسلوك بل هو ملئ حسابات البنوك.

وكذلك مصلحة المريض أن يجد أفضل علاج بأسرع طريقة وبدون الاهتمام بالتكاليف وشؤونها. وإن كان العلم أو الدين يمكن لبعض الناس أن يشعر بأنه لا حاجة له بهما لسبب أو لآخر (وإن كنّا نرى أنه لا حياة تستحق العيش بدونهما)، فإن الطبّ هو الشئ الوحيد الذي يحتاج إليه الجميع، فإن لنا أجساماً تهلك بلدغة بعوضة وتمرض بنفخة هواء، وفالاهتمام بالرعاية الصحّية في المجتمع وتدخّل طرف محايد لحلّ معضلة التوفيق بين مصلحة المريض ومصالح المستشفيات التجارية وشركات التأمين، هو أمر ضروري ولا حلّ للأمر إلا بهذا التدخّل.

واحدة من طرق التدخّل هي إلغاء شركات التأمين التجاري، وإلغاء التجارة الصحّية، وصبّ جزء من أموال المواطنين المأخوذة من الضرائب في مصبّ واحد وهو بناء رعاية صحّية علمية وعملية ممتازة وتركيز الطاقة في هذه الجهة فقط. بمعنى أن نجعل الطب ليس سلعة في سوق، ولكن حقّ أساسي من حقوق الإنسان في المجتمع. فكما أن الدولة تتحكم في مَن يحقّ له أن يعاقب المجرمين في المجتمع وتحدد هي كيفية هذه العقوبة وأين تحصل وتتكفّل بمصاريف ذلك المأخوذة من ميزانيتها المستمدة من الضرائب وغيرها من مداخيل الدولة، وكما أن الشرطة والمطافئ وما أشبه ليست سلعة في سوق بحيث تستطيع أي شركة خاصة أن تفتح قسم شرطة أو قسم مطافئ وتحاسب الناس على كمّيّة الماء المستهلكة في إطفاء حرائق بيوتهم، كذلك الحال في الطب ينبغي أن يكون مثل تلك الأمور بل هو أولى شئ بمثل ذلك لأن الكل يحتاج إليه على السواء، بينما ليس كل أحد سيحتاج إلى تلك الأمور أو إن احتاجها فقد يحتاجها مرّة أو مرّتين في حياته مباشرة، بينما الطب له ميّزة من حيث أن أغلب الناس يبدأ حياته في المستشفى ويُنهي حياته في المستشفى أو أثناء تعامله مع مستشفى ويقضي ما بين ذلك في زيارات إلى المستشفى. فالمستشفيات عند باب دخول الدنيا ومحطّات على جسر العبور عليها وعند باب الخروج منها. وشئ بهذه الأهمّية ينبغي إخراجه من ألاعيب السوق ومعارك لاعبيه. فالدولة بقوّتها التنظيمية وحيادها تجاه جميع مواطنيها وقدرتها الهائلة النابعة من كثرة عدد المواطنين والمبالغ المحصّلة منهم بشكل عام في سبيل ذلك، تصبح هي المُشغّل الوحيد والذي يملك قوّة هائلة على التفاوض مع أي جهة لتحصيل أفضل وسائل تعليم الطب وممارسته.

تخليص المريض المسكين من جور المستشفيات وجدل شركات التأمين، لا يكون إلا بصيرورة الدولة هي الراعي الوحيد لقضية الطبّ، تعليماً وعملاً. فيتخلّص الطب والتطبيب من فُرن السوق الذي وإن كان ينفع في طبخ بعض الأمور وجعلها صالحة لتغذية البدن ، إلّا أنه يضرّ بعض الأمور الأخرى إن دخلت فيه ويجعلها صالحة فقط...للّعن !

....

أكبر فشل للمجتمعات المعاصرة بل للرؤية الحداثية للوجود بشكل عام يظهر في هذه الشكوى التي يعاني منها معظم الناس شرقاً وغرباً شمالاً وجنوباً وأظنّ لو ولجنا إلى مركز الأرض سنجد في قعر لهيبها كائنات تشتكي أيضاً من هذا الأمر، وهو "ما عندي وقت". كيف؟ كيف بعد كل هذه الاختراعات والقدرات التنظيمية الهائلة التي لم يكن يحلم بها أكبر أباطرة الماضي وفلاسفة الديكتاتورية في العصور الغابرة، ومع كل ما تيسّر من وسائل العيش والزراعة والصناعة والتجارة العالمية والآلات والكمبيوترات وكل ذلك، كيف صار الناس بشكل عام في المدن، خصوصاً أثراها وأغناها، أبعد وأبعد عن الفراغ والتفرغ، وداء الانهماك الدائم-ولو في عقر الذهن-لدرجة الشعور بالإرهاق المستمر وقلّة الزمن هو الحالة الشائعة. هذا أمر غريب ويمثّل أكبر وأصعب مشكلة تواجه وعود الحداثة المحصورة في المستوى الطبيعي المادّي والاقتصادي المدني.

بدون الفراغ والبطء في الحياة ينعدم الذوق والشعور والفكر العميق ولمس حقيقة الوجود والوصول إلى جوهر الذات. والفراغ والبطء هما أكبر أعداء الحضارة الحداثية. الفراغ عدو مبين لابد من ملئه بأي شئ خارجي ومادّي وشكلي ولو بمجرّد "قتل الوقت" (نعم، "قتل" ولا شئ أقلّ من القتل !). البطء عدو عظيم، ولابد من إبادته بالسرعة والسرعة الهائلة جدّاً إلى درجة التي يفقد فيها الشخص حتى الشعور بأنه يتحرّك ذهناً وبدناً ولابد من سرعة تنسيه بل تمحو عقله حتى عن ملاحظة ما يدور في نفسه إلى أن يصل إلى نقطة الاندمار النفسي وحينها ينتفع الاقتصاد من الضرائب المكتسبة من فواتير جلسات المصحّات النفسانية.

"ما عندي وقت" تشير إلى الانشغال المرهق وليس الانشغال بأمر محبوب عادةً، وتشير أيضاً إلى السرعة لأن الشخص "يسابق الزمن" (ونتيجة السباق معلومة مسبقاً، وهي أن الموت سيسبقهما معاً). لكن السؤال الذي يهمّنا هو التالي: ما عندك وقت لماذا؟

...-...

الذي يهمّنا هنا هو إيجاد وقت للطريقة. الطريقة الإلهية النبوية. وهذه الطريقة تقوم على ثمانية أعمال، وسنركّز هنا على هذه الأعمال من جهة أبعادها الذهنية والبدنية المحاطة بالزمن. بمعنى أنها تحتاج إلى فراغ من الأشغال الأخرى، مثل أشغال كسب المعاش وتدبير المنزل وتحصيل الأمن، وتحتاج أيضاً إلى بطء لأنها أعمال قائمة على الهدوء والتركيز والمراقبة الواعية لأمور باطنة وظاهرة. يعني، حين نذكر هذه الأعمال فنحن لا نقصد معنى مجرّداً عالياً لها مفارقاً للزمان والمكان، بل نشير إلى أعمال تشبه في صورتها أعمال من قبيل الطبخ والدخول إلى الحمام وممارسة الرياضة والذهاب إلى المكتب أو المصنع أو المزرعة. ومن هذه الزاوية سنتكلّم إن شاء الله.

حين نقول لشخص "اسلك في الطريقة" فيقول لنا "ما عندي وقت"، فإن قولنا "الطريقة" محدد بأعمال ثمانية، إذا قمت بواحد منها فما فوق فأنت من أهل الطريقة بهذا القدر، وأكمل السالكين من هذا الوجه هو/ هي مَن يجمع بين الأعمال الثمانية كلّها. وسننظر إلى الزمن كأنّه أسبوع، بمعنى أنه لابد على الأقلّ من القيام بهذه الأعمال الثمانية ولو مرّة واحدة في الأسبوع على الأقلّ، حتى لا نضيّق الأمور ونصعّبها، لكن أكمل الناس مَن يستطيع القيام بالأعمال الثمانية كل يوم، وهو أمر ممكن بإذن الله كما سنرى في هذه المقالة.

ما هي الأعمال الثمانية؟ هي: الخلوة. التأمل. الذكر. الفكر. الكتابة. القراءة. الدعاء. المجالس.

...-...

١-الخلوة.

معناها المباشر يتمثّل في أن تغلق على نفسك حجرة ليس فيها غيرك ولا يصل إليك فيها صوت ولا صورة، لفترة محددة. لا إنسان، لا تلفزيون، لا جوال، لا شخص ولا آلة. والهدف الأوّل منها هو تركيز الوعي في الباطن بدلاً من الظواهر. أي سحب الوعي قدر الإمكان من الانتشار في ما حولك، وإدخاله في نفسك. وتستطيع أن تبدأ بجعل غرفة نومك هي محلّ خلوتك، وإذا استطعت أن تجعل غرفة خاصّة لها في بيتك فهو الأحسن، وكلّما كانت الغرفة أبعد من الضجيج والناس وكانت أنظف كلّما كان الأمر أفضل، مثلاً أن تكون الغرفة في السطوح أو تحت البيت في البدروم مثلاً. والأفضل أن تكون الغرفة صغيرة لأن كبرها سيؤثر على وعيك، وكانوا يتّخذون الخلوة من غرفة على قدر مساحة الجسم تقريباً وبقدر حركة الصلاة، حسناً حتّى إن لم تضيّق الأمر إلى هذا الحدّ لكن الأسلم أن تتخذ هذا الحدّ كمعيار ثم تتوسّع منه ولا تبتعد كثيراً عنه. هذا بالنسبة لما هي الخلوة.

أمّا بالنسبة لوقت الخلوة: إذا بدأت بأن تجعل لنفسك عشر دقائق في اليوم، ستكون بداية جيّدة. كأن تدخل الخلوة في الليل بعد الفراغ من الأشغال والعيال. أو في الصباح قبل الخروج من البيت. ثم قد تجعل لنفسك خلوة أطول وقتاً في الإجازات، سواء إجازة نهاية الأسبوع أو الإجازات الأطول، فتجعل لنفسك ساعة أو ساعات أو حتّى أيّام إن استطعت بعد ذلك. ابدأ بالقليل الذي تستطيع أن تداوم عليه، ثم اجعل الكثير لأيّام خاصّة تستغلّها لذلك.

بالإضافة لما سبق، تستطيع أن تسعى لأن يكون محلّ عملك خلوة، بمعنى أن تُهيئ مكتبك أو محلّ شغلك لانفرادك، أو تدخل خلوة لبضعة دقائق في كل يوم أثناء فترات الراحة حين تستطيع. هذا لا يعني أن تصير مهووساً بالبحث عن غرفة خالية ووقت فراغ لتحبس نفسك فيها، وإنّما أنا أذكر الاحتمالات المتعددة للأمر حتى يأخذ كل شخص بما يستطيع أن يأخذ به ويمسك طرف الخيط منه.

البيت بشكل عام لابد أن يتمّ تصميمه وتهيئته نفسياً ومادّياً كأنّه خلوة كبيرة. أي يكون التصميم له ألوان وأشياء هادئة وساكنة، طبيعية وخضراء وجميلة، لا ضجيج زائد عن الحدّ أو إلا نادراً. الإضاءة في البيت تكون أيضاً أرضية وليست على السقف لأنها أهدأ للنفس والعين، وتكون إضاءة صفراء لا بيضاء كالتي يتّخذها من لا روح لهم كإضاءة الحمامات العمومية، الإضاءة عندي تؤثر على النفسية أكثر من أي شئ آخر، فإذا كانت على السقف وفتحتها في الليل فإنّها ستجعلك كأنك في النهار وهذا سيؤثر عليك التأثير السلبي الذي لسرمدية النهار لو كان سرمداً، وكذلك إذا كانت الإضاءة بيضاء فإنّها ستجعل تركيزك ووعيك يتشتت في المظاهر بطريقة حادّة وبشعة ولذلك يستعملونها في المعامل والمختبرات مثلاً حيث يحتاج الشخص هناك إلى التركيز بحدّة على الخارج لكنك لا تحتاج إلى ذلك في بيتك عادة خصوصاً في الليل الذي من المفترض أن يكون وقت عمل الروح والمعاد كما أن النهار وسط الأسبوع هو وقت عمل الجسم والمعاش. ومن هنا إشعار النار في الليل، لأن النار أرضية ولونها جميل، ولذلك كلّما كان لون الإضاءة أقرب إلى النار-ناقص الحرارة في الأماكن الحارّة طبعاً-كلّما كان الأمر أحسن. وقد جرّبت الإضاءة بالنار في الليل مع إطفاء جميع الأضواء الكهربائية فوجدت حالاً عجيباً لطيفاً. إذن إضاءة أرضية لا سقفية، صفراء أو نارية لا بيضاء معملية. وحين تدخل بيتك ضع في قلبك نيّة دخول الخلوة والمسجد. واعمل على هذا الأساس. أي بيتك هو بيت ربّك.

...-...

٢-التأمل.

يوجد عدم فيه الوجود. والنظر في هذا العدم الوجودي هو التأمل.

في بادئ الرأي قد تعتبر العدم شئ مناقض للوجود، إلا أنك إذا نظرت في نفسك ستجد أنك لا شئ وكل شئ في آن واحد. فالوعي أو الطاقة أو النفس هو شئ واحد من حيث أنه لا كيفية مخصوصة له، لكن هذا الشئ الذي لا كيفية له قابل للتشكّل في كيفيات لامتناهية ذات طبقات مختلفة. مثلاً، إذا نظرت في فكرة معيّنة، ستجد فوراً أنها كيفية مختلفة عن فكرة أخرى مختلفة عنها وهذا بديهي. لكن ما هو الشئ فيك الذي يتحوّل لهذه الفكرة أثناء تفكيرك فيها؟ لنقل أنّك تفكّر في التوحيد والشرك. حين تفكّر في التوحيد أنت لا تفكّر في الشرك، وحين تفكّر في الشرك أنت لا تفكّر في التوحيد، لكن يوجد شئ فيك قابل للتفكير في التوحيد والشرك، فما هو هذا الشئ؟ مثلا، أنت قادر على الشعور بالحبّ والكره، وأنت تعلم بيقين وجداني مباشر أن الحب شعور والكره شعور آخر مختلف عنه، هذا بالرغم من أنه يوجد فيك شئ لنسمّيه النفس أو الوعي أو ما شئت من تسميات طالما أنك عرفت المقصود، وهذا الشئ، هذه النفس قابلة للتحوّل وأخذ كيفية الحب وقابلة أيضاً للتحوّل إلى ضد الحب وهو الكره، ثم حبّك لشئ معينّد يتغيّر إلى كره لاحقاً، كما أن كرهك لشئ معيّن قد يختلف ويتبدّل ويصير حبّاً جامحاً، إلا أنك أنت أنت كما أنت في الحالتين بمعنى أن هذا السر الذي فيك، ذاتك المجرّدة، قابلة للتشكّل في الحب والكره معاً ولكنها لا تتقيّد بتقيّد مطلق لا في هذا الحب ولا ذاك الكره. مثلاً، أنت قادر على تخيّل شئ، وأشياء كثيرة جدّاً، سواء أثناء النوم أو اليقطة، ولكن أنت قادر أيضاً على عدم تخيّل شئ، فأنت لا تتخيّل ثم تتخيّل، تتخيّل ثم لا تتخيّل، بالرغم من أن وعيك هو هو قبل الخيال وبعده من حيث حقيقة هذا الوعي، بدليل أنك قادر على إلغاء التخيّل. إذن، ذاتك هي شئ غير محدود في الفكر أو الشعور أو الخيال. لكن ذاتك أيضاً هي شئ قابل للتشكّل بصور لامتناهية من الأفكار والمشاعر والخيالات. هذه الذات هي موضوع التأمل، وهذه الذات هي القائم بالتأمل. لا فرق بين الموضوع والناظر في الموضوع في التأمل. أنت فاعل التأمل وموضوع التأمل، أنت من حيث ذاتك المجرّدة المطلقة. أنت من حيث ذاتك الواحدة والكثيرة. التأمل هو أن تعرف هذه الذات. التأمل أن تكتشف أنك هذه الذات. التأمل هو أن تتحرر من اعتقاد أن هويتك محددة بهذه الفكرة أو تلك، بهذا الشعور أو ذاك، بذلك الخيال أو غيره، وبالتأكيد أن تتحرر-وهو أسهل تحرر وأصعبه-من اعتقاد أن هويتك تتحدد بحسب جسمك، وهذا تحرر سهل لأنك ترى فعلياً كيفية تبدّل جسمك من الطفولة فما بعدها، وكذلك تبدّل جسمك كل يوم، وكذلك كونك تشعر بأنك إذا فقدت عضواً فأنت لا تفقد ذاتك وإذا غيّرت تسريحة شعرك لا تفقد ذاتك من حيث جوهر وعيك. وقطعاً قطعاً التأمل يتضمّن أن لا تقيّد هويتك وقيمتك بحسب علاقاتك الخارجية الطبيعية والاجتماعية، فهذه قمّة السفالة في الوعي والمعرفة، إذا كنت لا تقيّدك هويّتك بحسب أفكارك ومشاعرك وخيالاتك، وهي أمور لصيقة بك قريبة منك، وكنت لن تقيّد حقيقتك بجسمك المتبدّل الفاني المتغيّر الذي تشعر بأنه منفصل عن جوهرك بنحو ما من الانفصال، فمن باب أولى وأولى أن المتأمل لن يقيّد قيمته وهويّته في علاقاتك الوهمية والعرضية والزائلة بأموال مثلاً أو أشخاص أو أشياء في الطبيعة. التأمل هو الحرية الحقيقية الكبرى. ولا حرية بدون التأمل.

ولذلك بعد الخلوة ذكرنا التأمل. لأن الخلوة تعينك على مواجهة جسمك وخيالاتك ومشاعرك وأفكارك ورؤية أنها ليست أنت من حيث ذاتك وحقيقتك. فالخلوة باب وقشرة التأمل. لكن التأمل لبّ الخلوة. وبدون الوصول إلى حقيقة التأمل لا قيمة للخلوة بل هي نوع من العبث، لأنك لن تكون في خلوة باطنية بسبب

لعبك بالأفكار والمشاعر والخيالات وسيطرتها عليك، فما قيمة الانفصال الصوري عن البشر من حولك إذا كنت لن تنفصل عن الفكر في داخلك. الخلوة سبب، التأمل هدف ومركز.

وهذا التأمل يمكن القيام به في اليوم كلّه، وفي أي مكان، لأنه مجرّد عن المكان والزمان في حقيقته، ولذلك قابل للتحقق في أي مكان وزمان وحال. فبالإمكان استغلال وقت الذهاب والعودة إلى شغل المعاش في التأمل، استغلال دقائق من أوقات الراحة أثناء النهار في التأمل، تخصيص دقائق ولو عشرة كل ليلة بعد الفراغ من الأشغال المعاشية والأسرية للتأمل، وتخصيص وقت أطول كساعة أو ثلاث ساعات للتأمل في نهاية الأسبوع أو وقت الإجازات والاختلاء بالنفس، ويمكن أيضاً أن يكون وقت قعودك في الحمام للتأمل (هذا كلام فصل ليس بالهزل). التأمل ممكن في الحركة والسكون وإن كان في السكون أيسر وأفضل، والدخول فيه لا يحتاج إلى مقدّمات لأن المقدّمات أسباب والعقبات وقيود بينما حقيقة التأمل متعالية على كل هذه الأمور. فلا عذر لأحد في ترك التأمل.

ومن التأمل تنتقل إلى العمل الثالث في الطريقة والعمل الثالث يجد معناه بعد التأمل فقط. فتعالوا ننظر.

...-...

٣-الذكر.

الذكر يدور كلّه حول اسم (الله). فبعض الأذكار عبارات متعلّقة بالاسم، مثل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوّة إلا بالله، وبعض الأذكار سِمات متضمّنة في الاسم، مثل العليم والحكيم والرحيم والقهار واللطيف. والذكر كلّه إمّا بالاسم المفرد {الله}، وإمّا بالعبارات وإمّا بالسِّمات. وذكر القلب المجرّد هو مرحلة لا علاقة لنا بها في هذه المرحلة من شرح الطريقة. فكلامنا عن الذكر بالكلام، بالتالي توجد حركة لسانية أو إمرار للكلمة على القلب ولو بدون تحريك اللسان ظاهراً.

أمّا الذكر بالاسم المفرد، فالمريد لوجه الله عليه أن يكون هذا الاسم على لسانه دائماً وفي قلبه دائماً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً بدون تضييع حق أو إفساد عمل أي يذكر مادام الذكر لن يشغله عن حقوق أو أعمال معيّنة. فهو الذكر الدائم. تقول {الله الله الله} في أي وقت وعلى أية حال. وبالإمكان أيضاً اتخاذ الاسم المفرد كورد كأن تذكره مائة مرّة كل صباح ومساء مثلاً.

أمّا الذكر بالعبارات، فأيضاً الأصل في المريد أن تكون هذه العبارات هي الطريقة التي يعبّر بها عن انفعالاته ومراداته وغاياته في كل شؤون حياته، فإن حصل له أمر يريده يقول الحمد لله، وإن أراد أن يعمل شئ غداً يقول ما شاء الله، وإن أصابه شئ فوق طاقته يقول لا حول ولا قوّة إلا بالله، وهكذا، ولا تنحصر هذه العبارات في هذه الحالات التي ذكرناها لكنّي أضرب مثالاً فقط. بالتالي، الذكر بالعبارات ينبغي أن يحيط بحياة المستقيم على الطريقة من جميع جوانبها. ومع ذلك، قد يخصص لنفسه أوراداً كأن يسبّح ويحمد ويهلل ويكبّر ويحوقل مائة مرّة كل يوم في وقت يختاره لذلك.

أمّا الذكر بالسِّمات، فيصلح استعمال هذا الذكر كما تذكر بالاسم المفرد، أي أن تقول {اللطيف اللطيف اللطيف}، أو يصلح استعماله بطريقة الذكر بالعبارات كأن تقول {سبحان اللطيف، لا نور إلا هو، الله كريم} ونحو ذلك. ويصلح أيضاً استعماله بطريقة الدعاء وهي {يا لطيف، يا كريم، يا جبّار} ونحو ذلك. ويمكن اتخاذ أوراد للأسماء، كأن تخصص لكل يوم اسم من الأسماء الحسنى تذكره فيه حتى تختمها ثم ترجع كما تختم القرءآن. ويمكن الاعتياد على ذكر كل اسم بحسب المواقف المناسبة له في الحياة والمشاعر التي تطرأ عليك وهو الفقه الأعظم في الأسماء الإلهية. ومن الصيغ الجامعة للذكر

بالسمات أن تقول {هو الاسم والاسم هو، لا اسم إلا هو} فتضع الاسم الذي تريده مكان لفظة "الاسم" في الجملة. مثلاً {هو النور والنور هو، لا نور إلا هو} و {هو الكريم والكريم هو، لا كريم إلا هو}.

الذكر بداية تخلل الألوهية في وجود المستقيم على الطريقة. وإذا كانت الخلوة تفرّغ، والتأمل تجرّد، فالذكر حرية الذات من كل قيد وامتلاء الروح بكل خير. الذكر هو الطريقة كلّها وهي محيط هو قطبها.

...-...

٤-الفكر.

التفكير هو اكتشاف الذوات والصفات والعلاقات. فهو النظر في الوجود مطلقاً بدون أي قيد أو شرط. وتقييم جميع النظريات والعمليات الإنسانية مطلقاً بدون أي قيد أو شرط. والحد الوحيد للتفكير هو حد يأتي من نفس التفكير بعجزه وإدراكه لعجزه بذاته في ذاته وليس عن طريق حدود خارجية توضع عليه. وكل تفكير يرجع إلى إدراك الذوات، بمعنى معرفة أن الشئ موجود أم لا، ثم إدراك صفات هذا الشئ الموجود مثلاً كمّيتها وكيفيتها، ثم إدراك العلاقات بين الذات وصفاتها أو بين الصفات بعضها البعض أو بين الذات الموصوفة والذوات الأخرى. وتعريف التفكير بهذا النحو من التجريد هو الأصل لأن التفكير ينطبق على مجالات متعددة لانهاية لها، ولذلك حصره في صورة تعريفية معيّنة يُعتَبَر خللاً وتقييداً له وهذا التقييد دائماً غير مبرر ومبني على التحكّم والهوى والاختلاق.

التفكير عملية خلق داخل النفس الإنسانية. فبتفكيرك تخلق نفسك وتشكّل وعيك وتلوّن باطنك. ولذلك كلّما ازداد طول وعرض وعمق تفكير الإنسان كلّما ازدادت سعة وقوّة وعظمة باطنه ونفسيته ووعيه بالوجود. إلا أنه لكون التفكير صناعة داخل النفس، فقد تكون صناعة منتجة لما يقوّي النفس وينظّمها وقد يكون أيضاً لما يشتت النفس ويفرّقها ويقسّمها على أعضائها ويُشعل التضارب بينها. فالتفكير خطير لأنه خطير.

التفكير سعي لإدراك الوجود وقابليته للتغيير وحدوده وإمكاناته وعلاقاته وأسبابه وآثاره. فهو يدور مدار الوجود بما هو واجب أو ممكن أو ممتنع فيه. فهو اتصال يعقبه انفصال، لأنه لا تفكير في العدم فيجب الاتصال أوّلاً بموجود ما حتى تكتسب المشاهدات ثم بعد ذلك يأتي الانفصال حتى تنظر في ما اكتسبته وتبحث فيه وتقلّبه وتنظر في علاقاته بالمشاهدات الأخرى. والمشاهدات هنا تعني الظاهرية والباطنية على السواء، الطبيعية والنفسية.

حين تفكّر في شئ فأنت لا تفكّر في غير هذا الشئ الذي تفكّر فيه. وهذا بديهي. فالتفكير تكفير، تكفير بمعنى تغطية وستر للوعي بحبسه على فكرة معيّنة دون ما سواها. ولذلك كل فكر يتضمّن الكفر، ليس كفر الإيمان والأديان بل كفر الشهود والعيان، كما أنك إذا كنت تفكّر في رياضة الجسم مثلاً فأنت لا تفكّر في تربية الأطفال، وحين تفكّر في علاقات الكواكب ببعضها فأنت لا تفكّر بعلاقات الأسماك بالشعب المرجانية، وهكذا. التفكير في شئ إقصاء لأشياء. والفكر لا ينظر إلا في شئ واحد في كل لحظة، ولا يستطيع إلا ذلك، نعم قد يفكّر في شئ وبعده شئ آخر ويحفظ الأوّل ثم يربط الثاني به، لكن هذا الحفظ غير التفكير نفسه، فهذا لا يشوّش على قولنا "التفكير في شئ إقصاء لغيره". وبما أن الموجودات لانهاية لها، والفكر ينظر في شئ واحد فقط في كل لحظة، فكل فكر هو تغطية وستر للموجودات كلّها باستثناء شئ واحد. ومن هنا قد يشعر المفكّر-من حيث لا يشعر أو يشعر-بالضيق ويكره التفكير، لأنه تقييد للوعي في موجود محدود دون سواه. والمخرج من هذا الضيق يكون بحقيقتين: الأولى، أن كل موجود يتضمّن في عين ذاته جميع الموجودات، لأن كل شئ متّصل بكل شئ وكل شئ يتضمّن الحقيقة الوجودية الجوهرية التي تتجلّى في كل شئ وبكل شئ لأن الكل موجود فالكل يشترك

في هذه الموجودية. الحقيقة الثانية، التفكير في الحق تعالى هو تفكير في كل شئ، لأن الحق محيط بكل شئ ومتعالٍ على كل شئ، فالتفكير فيه وإن كان حبساً للوعي في واحد إلا أنه تحرير للوعي لأن هذا الواحد مطلق لا يتقيّد تقييداً مطلقاً في شئ. إذن، التفكير في الموجود المحدود يحجب الوعي من جهة إلا أنه يتضمّن تحرير الوعي من حيث اتصال الموجودات ببعضها، فهو قيد ظاهري في تحرير باطني. لكن التفكير في الوجود اللامحدود يحرر الوعي من جهة أنه نظر في الواحد المطلق المحيط، إلا أنه يحجب عن الوعي تفاصيل الموجودات المحدودة والجزئية والمقيدة، فهو تحرير ظاهري في قيد باطني. ولذلك لا يكون التكفير محرراً تماما التحرير إلا بالجمع بين التفكير في الوجود المطلق وفي الموجودات المقيدة. هذا في حين وذاك في حين. ساعة وساعة. فالفكر يتقلّب كما يتقلّب الليل والنهار، والموت والحياة. ولا يستطيع الإنسان أن يوقف تفكيره تماماً، كما أنه لا يستطيع أن يُعدم الطبيعة حوله تماماً.

بعد هذه المقدمات، نسأل: كيف تجد وقتاً للتفكير؟ وأحسب أن الأجوبة الممكنة صارت قريبة بعد تلك المقدمات. فبما أن التفكير يكتسب مادّته من الوجود، وأنت متّصل بالوجود ما دامت فيك ذرّة يقظة وحياة، فكل ما في نفسك وما في الآفاق حولك هي مواد ومواضيع وأسس للتفكير. فالمفكّر ليس إلا الذي يستفيد من الوجود ويجرّب وينظر ويحسب ويتدبر في الموجود. إذن، كل أحوالك قابلة لأن تكون نافعة لك في تفكيرك. فالانتباه وتذكر الأحداث والربط بين الأمور هو الأصل هنا. وهذا شئ ممكن على مدار اليوم أيا كان ما تعمله وأيا كان الحال الذي أنت فيه بلا استثناء. فالفكرة جَنّة حاضرة. هذا من باب الاتصال. ومن باب الانفصال، أي لأنك تحتاج إلى نوع عزلة وهدوء لكي تنظر في عقلك وتُعمله في مشاهداتك وتجاربك وأغراضك، فلابد من استغلال أوقات الفراغ في اليوم قدر الإمكان من جهة، لابد من وضع وقت مهما كان قليلاً لإعمال العقل كل يوم بنحو منظّم ومركّز. مع العلم أن الانتباه خلال اليوم وحده هو جزء كبير من تنمية ملكة التعقل وقوّتها حتى يصير مع الوقت ربطك وإدراكك سريعاً إلى حد كبير، مع تذكر أن هذا وحده لا يكفي في انتاج معرفة كبيرة وذات بال وتأثير إلا أنه مقدمة جيّدة على أية حال.

...-...

٥-الكتابة.

الكتابة تجسيد الروح وتمثيل العقل وتكثيف الشعور وتجسير الخيال وتنزيل الوعي. فالكتابة حركة من أعلى إلى أدنى لأنها حركة من الغيب إلى الشهادة، من العلوي إلى الطبيعي. والعالَم في حقيقته حركة مستمرة ما بين صعود وهبوط، نزول وعروج، لأن مبدأ العالَم هو "الأوّل" و "الآخر" ولذلك لابد من صدور أمور من الأوّل فهذه الحركة النازلة، ثم لابد من رجوع ما صدر إلى أصله فيكون هو الآخر وهذه الحركة الصاعدة. ولا ينفكّ العالِم عن الحركة، لأنه حيّ إذ مبدأ العالَم هو الحي ولا يصدر عن الحي إلا حي ولذلك حتى الآخرة ليست إلا "يوم تبدّ الأرض غير الأرض والسموات" وليست إعداماً للسموات والأرض بالكلية، والتبديل نوع حركة وتغيّر. كذلك الحال في الكتابة. فالوجدان لأنه في تغيّر مستمر، ما بين قابلية وفاعلية، فلابد أن يجد متنفساً لما فيه. إلا أن تجسيد ما في الوجدان الإنساني في الطبيعة والمجتمع لا يمكن أو لا يتيسّر دائماً وفي الوقت المناسب وبالكيفية المناسبة، لا أقلّ بسبب الحدود الطبيعية والقيود الاجتماعية الضرورية واللازمة لحسن سير الحياة بين الناس، فلا يستطيع كل مَن يرفض شيئاً مثلاً أن يجسّد رفضه بواسطة فعل يغيّر فيه المرفوض عنده لأن ما يرفضه هو قد يقبله ويرضى به كل من سواه من الناس فإذا بدأ هو يفرض بالفعل وهم يفرضون بضد الفعل وقع النزاع الفعلي العنيف بالضرورة وهو أمر مرفوض عند الإنسان السليم عادة. وهنا تأتي الكتابة. لأنها تسمح بتجسيد الوجدان والرأي في صورة كلمة باقية عابرة (على خلاف التلفظ المجرد الذي يفنى بمجرد النطق

به ولا تتجاوز نطاق سماعها بينما الكتابة تبقى بعد صاحبها وقد تتجاوز الكون كلّه ما دام مادّتها باقية ومنقولة باستقلال عن الكاتب وحتى عن البشر المتلقّين لها، فالتلفظ مقيّد عادة بالزمان والمكان لكن الكتابة قابلة لتجاوز الزمان والمكان، أي زمان ومكان المتكلّم). وبذلك، يجد الإنسان متنفّسه من جهة، ويجد وسيلة جيدة لإبقاء فكرته وإرادته بنحو يتجاوز شخصه. وبهذا الاعتبار الأخير، أي تجاوز الشخصية الطبيعية، الكتابة تفتح للإنسان أفق الخلود في الطبيعة، فالطبيعة الأصل فيها فناء وهلاك الأشياء إذ كل حي يموت وكل مركّب ينحلّ، لكن الكتابة تعكس هذا الأمر بقدر كبير جدّاً يكاد يكون مطلقاً، حتى إن الكتاب الواحد قد يبقى من أوّل الزمان إلى آخره بدون أن يتغيّر منه حرف واحد. ولذلك الكتابة عمل فوق طبيعي وإن كانت تتم بشكل طبيعي. وللكتابة عمل مهمّ آخر وهو عدم إكراهها للمتلقّي في الاطلاع عليها، على خلاف التلفظ الذي قد يكون إكراهياً أحياناً مثلاً حين يتكلّم شخص بجانبك في موضوع أنت لا تريد سماعه كأن تكون في طائرة أو قطار، فمجرّد تواجدك في مجال تردد الصوت يجعلك عُرضة لسماعه (نعم، يحق لك أنت أيضاً أن تتكلّم مثل أولئك فيسمعونك كرهاً، أو تستطيع أن تضع شيئاً في أذنك فلا تسمع "وجعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم"، فلا إكراه حقيقي في الأمر بتلك الصورة، لكن مع ذلك المعنى مفهوم ومجرّب)، الكتابة لا يوجد فيها حتى هذه الدرجة من شبه الإكراه، لأنها تتمّ بالعين أو اللمس مثلاً، وأنت تملك توجيه وإغلاق عينك ويدك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وهي الحالة الاعتيادية للكتب فإنك لتقرأ كتاباً لابد من أن تأخذه وتفتحته وتطالعه، وكل ذلك أنت حرّ فيه. فالكتابة أعلى من الخطابة في احترامها لحرية الإنسان في اختيار ما يدخل فيه من كلمات. ولذلك الكتابة أشرف من الخطابة وأكرم. لكل تلك الاعتبارات وغيرها، الكتابة عمل أساسي من أعمال الطريقة. فكل ما ينتج عن الأعمال السبعة الأخرى للطريقة، يجب أن يجد طريقه إلى الكتابة أو من الأفضل لو وجد طريقه إليها، فمثلاً التأمل له نتائج يمكن الكتابة عنها أو الكتابة عن نفس التأمل، كذلك الذكر والفكر والخلوة والقراءة والدعاء والمجالس. فالكتابة هي المركز الذي تتجمّع فيه أشعة أنوار الأعمال السبعة الأخرى، إذ كل ما هو موجود يستحقّ تحويله إلى صورة كلامية، وبذلك يدرسه الناس ويحفظونه ويبنون عليه. وحين تكتب الفكرة مثلاً ستنظر إليها بنحو انفصالي، أي بصورة منفصلة عنك، خلافاً للنظر في الفكرة وفي مجردة في ذهنك، فإنها حينها توهمك أنها جزء من ذاتك وشخصيتك، ومن هنا ينشأ التعصّب الذي هو دفاع عن النفس عن طريق الدفاع عن الأفكار التي يتوهم صاحبها أنها تشكّل جزءاً جوهرياً من نفسه فيدافع عنها دفاعه عن نفسه، بينما الواقع أن النفس خالية من هذه الأفكار بدليل أنها لم تكن عنده ثم حصلت وبدليل أنه يقدر على تغييرها بنقدها والاطلاع على غيرها وبدليل أنه يستطيع عدم تفعيلها إن شاء كالجاحد للشئ بعد استيقان نفسه بحقيقته وحقانيته. فمن أهمّ ما يساعد العقل على النظر في محتوياته وأعماله وسلوكياته هو أن يجسّد ذاته قدر الإمكان في شئ خارجه حتى يصير كالمرآة له التي ينظر فيها فيرى نفسه. نعم، هذا سيعتمد على مدى وضوح المحتوى العقلي للعقل حتى يستطيع كتابته، ويعتمد على مدى القدرة التعبيرية اللسانية عند العاقل حتى يعبّر عن ما في عقله، والأهمّ من ذلك أن يملك من الشجاعة ما يكفي ليواجه نفسه. فإذا مزجنا الوضوح والشجاعة والبيان، استطاع العقل تجسيد نفسه بنحو مباشر وصريح فيرى نفسه في صورة كتابته.

ماذا تكتب؟ كل شئ. تبدأ من نفسك وما يدور فيها، وتنتهي دائماً إلى نفسك. مروراً بكل شئ يهمّك ويهمّ الناس لأن الكتابة هي للنفس أوّلاً، وللناس ثانياً، وفي بعض الحالات يمكن أن تؤثر الكتابة على المحيط الطبيعي والوجود الخارجي كما في حالة بعض الكتابات المقدسة والقوية والنافذة.

متى وأين وبماذا تكتب؟ في أي وقت تجد في قلبك ما يريد الخروج والبروز والنزول. لا تضع لنفسك طقوساً وقيوداً تحبسك عن الكتابة بأي شكل من الأشكال وأيا كان تبريرها. وقد نظرت في أقوال مختلف الكتّاب في هذا الباب، فمنهم من يرى أن أفضل الكتابة في النهار أو عند الفجر أو في الليل أو بعد كذا أو قبل كذا، وكلّه كلام لا طائل تحته على التحقيق بالنسبة لك وكلام ينقض بعضه بعضاً، ومدار الأمر عليك أنت، وعلى المعنى المحجوب الذي يريد التهتك والبروز في صورة المكتوب. وأما أنا فأكتب وأنا قائم وجالس ومستلق على جنب وعلى ظهري، أكتب في الليل والنهار، في الجوع والشبع، في الغضب والرضا، في المزاج الرائق والمزاج المتهور المتفجر، وأكتب بقلم الرصاص على ورقة صغيرة قطعتها من غطاء علبة كما أكتب على كمبيوتر أو دفتر أو جوال أو غير ذلك. لا أقيّد كتابتي بآلة ولا مكان ولا زمان، فطالما أن الحرف يريد أن ينرسم أبحث عن أحسن شئ حولي وأستعمل ذلك، نعم قد أختار وقتاً في بعض الأحيان أو مكاناً أو آلة محددة دون سواها لكن ذلك لكتابة بعض الأمور فقط مثل هذه المقالة، إلا أني مع ذلك لا أجعل هذا قيداً مطلقاً عليّ إذ قد يخطر لي الشئ وأنا خارج بيتي فأكتبه في جوالي أو على منديل في مطعم أضع رأس قلم الموضوع وأبسطه بعد ذلك، وهكذا. فالقيد استحساني لا إطلاقي. وكما أني أكتب في مكتبي أكتب في جميع غرف بيتي، أو خارج بيتي حتى السيارة ومرّة كتبت شرحاً طويلاً لبيت شعر صوفي وأنا في قسم شرطة أثناء الانتظار من أجل معاملة! (من أهمّ ما كتبت بالنسبة لي) إذ هجم عليّ الخاطر فطاوعته بحبّ وسلّمت له تسليماً وتركته يمشي بي كما يشاء. الخلاصة، بما أنك تكتب كعمل من أعمال الطريقة وليس من أجل الحصول على وظيفة أو أخذ أجرة، فدع عنك التكلّف والكذب والبرود والخداع والتزوير وقول ما لا تعتقد وقول ما لا تحب سماعه أو قراءته وكل قيد قبيح آخر من هذا النوع. لا تكن بيّاعاً للكلام، واكتب كأنه لن يقرأ هذا الكلام غيرك ومن تحبّه مثل حبّك نفسك. ودع الباقي يأتي بحسب التيسير بدون تكلّف يكدّر القلب أويشوش العقل أويقتل الروح أويطمس البصيرة.

لمن تكتب؟ الأصل أن تكتب لنفسك لأن الكتابة مثل الصلاة الأصل فيها أن تنفعك أنت، وإن كان لها آثار جانبية جيدة للآخرين والعالَم حولك فتلك قضية أخرى. هذا هو الأصل. بعد ذلك، قد تكتب للآخرين في مواضيع تهمهم إن كنت تفهم فيها، لكن لا تنسى نفسك أبداً أثناء ذلك. ولنسيان النفس أبعاد كثيرة، من بعضها أن تصبح تاجر كتب بدلاً من كاتب. فتكتب فقط لتكسب الزبائن والأتباع، وحينها ينحطّ حرفك مع زوال حريتك، وينسجن وجدانك مع خسران كرامتك.لا تكتب شيئاً للآخرين أنت غير مستعد على قراءته أو نصح أولادك بقراءته. اكتب لتكتشف وتكشف روحك. هذا هو المعيار الأكبر في أي كتابة ذات بال ولها حسن مآل. ثم ليس بالضرورة أن تنشر كل ما تكتب، ولا حتى لأقرب المقرّبين إليك. أن تكتب وتدفن ما تكتبه، أفضل من أن لا تكتب. أن تكتب أي شئ أفضل من أن لا تكتبه.

آخر ملحوظة: من الأمور التي ساعدتني في إعطاء أكبر مساحة لكتاباتي، تقسيمي للمكتوبات إلى أربعة أقسام: الأقوال والمقالات والكتب والموسوعات. ففي كتاب الأقوال أضع أي خاطر أو سؤال أو ملحوظة أو فكرة سريعة ومختصرة لها محور واحد عادة خلال اليوم كلّه، ولا أستثني خاطراً من وضعه في هذا القسم. وفي قسم المقالات أضع المقالة التي لها فصول متعددة أو طويلة إلى حد ما (وهذا تقديري بحسب نيّتي أثناء الكتابة، فإني قد أضع في الأقوال ما هو أطول من المقالات لأن نيّتي أثناء الكتابة في الأقوال كانت ملحوظة قصيرة لكنّها امتدت أو لأني أردت إعداد القارئ وجعل وصلة بين الأقوال والمقالات. لكن نيّتي في المقالة أن تكون أطول عادة ولها أبعاد أكثر.). وفي الكتب أضع الفصول التي كل منها يشكّل مقالة وتدور حول موضوع كبير لكن فيه مواضيع صغيرة متعددة. ثم الموسوعة هي

مجموعة كتب بينها رابط عام. بهذا التقسيم كل فكرة أو شعور أو خيال أو إحساس أو شرح أو بيان يمكن أن يجد له مكاناً في خزائن كتبك.

...-...

٦-القراءة.

جعلت القراءة بعد الكتابة لأسباب: منها أن الأصل في سالك الطريقة أن يتعرف للوجود مباشرة وليس بواسطة اللغة وحكايات الآخرين وأفكارهم عن الوجود. ولذلك الأعمال الأولى هي الخلوة والتأمل والذكر والفكر، وهي طرق التعرّف إلى الوجود واختباره مباشرة. ثم بعد ذلك يأتي عمل التعبير عن خبرتك وتفكيرك الذاتي وذلك بالكتابة. ثم بعد الكتابة القراءة، لأنك حينها لن تضيع محوريتك ذاتك ومعرفتك المباشرة، بالغرق في أقوال الآخرين، بل ستبقى متمركزاً حول قلبك الخاص وعقلك الشخصي الحي الحيوي. ومنها أن أفضل القراء هم أفضل الكتّاب، لأن الذي يمارس العمل يعرفه أفضل ممن لا يمارسه، كما أن المهندس يعرف المهندس أكثر من غير المهندس، والطبيب يستطيع تقدير عمل الطبيب أفضل من غير الطبيب، والموسيقار يستطيع الحكم على تأليف موسيقار آخر ومعرفة دقائقه وحيثياته وكيفية تجاوزه للصعوبات الصناعية أكثر ممن ليس موسيقاراً، كذلك الكاتب-أيا كانت درجته-سيكون أكثر تقديراً ومراعاة وأدباً وتعمقاً في العادة مع كتب الآخرين ممن ليس بكاتب بل هو مجرّد قارئ مستهلك. اكتب ثم اقرأ، لا تقرأ ثم تكتب. الذي يكتب ثم يقرأ، يبقى صوته الشخصي حياً، لكن الذي يقرأ ثم يكتب عادة ما يصير مقلّداً وببغاءً ومشوهاً ويختلط نمطه الخاص مع أنماط غيره وتضيع فرديته وأصالة عقله وفرادة تجربته.

سبب آخر لذكرنا القراءة بعد الكتابة هي طبيعة الحركة الوجودية. فالكتابة تنزّل المطلق في المقيد، والتجسيد الطبيعي للفكر المجرّد. والقراءة عكس ذلك، هي عروج المقيد إلى المطلق، وتجريد المجسّد. ففي الكتابة الفكرة تسبق اللغة، لكن في القراءة اللغة تسبق الفكرة. والذي يبدأ من فوق-أي من المطلق-يتأسس فوق ويتمركز فوق، بينما الذي يبدأ من تحت فإنه يتوه تحت وقد يقيّده التحت إلى حد أنه يعجز أو يكسل أو يكفر بالفوق. الفوق قليل محكم،. والتحت كثير مشتت، فعليك بإحكام الفوق قبل النزول لتحت. ألا ترى الذين يقرأون كثيراً يكونون عادة أغبياء بامتياز، أقصد الذين يقرأون بدون أن يكونوا قد تأسسوا في الخلوة والتأمل والذكر والفكر والكتابة، أو شئ من هذه الأمور على الأقلّ. عقلهم المختلط الملخبط لا يستطيع أن ينظّم ويفهم ويتعامل مع الكثرة المشتتة للكتب الموجودة ، ثم حين يدخل في الكتاب الواحد لا يستطيع عادة التعامل معه بنظرة شمولية أوسع منه بحيث يضع ما يريد في هذا الكتاب في إطار منظومة كلّية أو إطار عام تجد فيه هذه الأجزاء المخصوصة محلّها المناسب أو لا أقلّ تجد محلاً يناسبها ويعطيها معنى ينفع القارئ في رؤيته الخاصّة وتجربته الشخصية في الوجود. القراءة قد تكون عملاً من عمل الأحرار، وقد تكون مزيداً من القضبان في سجن الأغرار. لذلك القراءة لا تأتي في أعمال الطريقة إلا بعد غيرها من الأصول. فكّر فيها، الذي كتب الكتاب الذي تقرأه أنت، كيف كتبه؟ لابد أنه هو أو مَن نقل عنه رجع في نهاية المطاف إلى شئ من الخلوة والتأمل والذكر والفكر، أي لولا وجود صلة مباشرة بالوجود بنحو ما لما استطاع أن يكتب ما كتبه ويحكي ما حكاه. فلماذا تأخذ ظلّ الشخص ولا تأخذ أصل الشخص. كتابته ظلّ، تجربته أصل، فعش مثل تجربته أوّلاً ثم تعامل مع كتابته بعد ذلك. التجربة أعلى من القراءة، وأي كتاب يستحقّ القراءة هو كتاب صدر من صاحب تجربة مباشرة وحية غير مقلّدة وغير مصطنعة.

حين تباشر الوجود بنفسك ثم تكتب، ستجد في قلبك معياراً تميّز به بين الكتب التي تستحق أن تقرأها وتنفق فيها من وقتك وطاقتك وبين الكتب التي بخلاف ذلك. وهذا يكشف لك عن جواب سؤال كثيراً ما سمعناه وهو: ماذا أقرأ؟ يأتي إلى شخص ويقول: أنت تدعوني إلى القراءة حسناً فماذا أقرأ؟ كونه يسأل مثل هذا السؤال يدلّ على أنه غفل عن أمرين: الأوّل، سؤالك يدلّ على شدّة انحصار بل موت عقلك واتصالك بالحي المُدرك للوجود، لأن معناه أنك لا تجد فائدة في القراءة مما يعني أنك لا تجد فائدة في زيادة معرفتك بالوجود، مما يدلّ أنك تتعاطى مع الوجود كشئ مقيّد محصور قد استنفدت حدوده بإدراكك الحالي، وهذا معناه موت العقل وشلل التجربة. الأمر الثاني، سؤالك يدلّ على فقدانك للأولويات، أنت تظنّ أن القراءة عمل مقصود لذاته في أوّل الأمر، ولا تنظر إلى مصدر الكتب نفسها. فلو كنت ممن يسعى في إدراك الوجود والعمل فيه عملاً معقولاً، لتعلّقت بالكتب تعلّقاً عظيماً، لأنك ستعرف حينها سعة الوجود ومحدودية تجربتك، فتطلب توسيع تجربتك بإضافة تجارب وأفكار وآراء الآخرين إلى ما عندك، وحيث أن الوجود مطلق لامتناهي، فأنت بحاجة إلى مالانهاية له من التجارب والآراء حتى تحيط بالوجود ويستحيل أن تحيط به لأنه المحيط بك، بالتالي لن تشبع من الكتب ولن تملّ من القراءة أبداً. فبدلاً من السؤال عن كتب لقراءتها، اسأل عن جذر القراءة الذي هو المعرفة الحية المباشرة للوجود. بعد ذلك ستعرف ماذا تقرأ. هذا هو الجواب المهمّ. دونه في الأهمّية أن نشير على السائل بما يمكن-مع احتمالية ضئيلة طبعاً-أن يثير فيه حبّ المعرفة وتوسيع أفق عقله في النظر إلى الوجود، ومن هذا المنطلق يمكن أن نقترح عليه كتباً عرفانية أو فلسفية أو طبيعية أو جدلية أو تاريخية تحكي سيرة العلماء وطلاب المعرفة عموماً، لعلّ ذلك يفتح له باباً، وإن كان-بحسب تجربتي المحدودة-أن هذا لا ينفع في الدخول المحكم للشخص في الطريقة. إلا أنه أفضل من لاشئ. مع ملاحظة أنه قد يكون أسوأ من لاشئ في بعض الحالات، كما لو قرأ شيئاً وصدف أن يكون يجلب شؤماً أو بغضاً لشأن المعرفة والبحث من الأساس، مثل تحزّبات المفكرين أو اضطهاد المجددين أو الخلافات غير القابلة للحلّ للمتفلسفين أو تعصّبات المتدينين وما إلى ذلك من نقاط سوداء لا يخلو منها عالَم الإنسان فتنفّره هذه ومع شيطنة طبعه يظنّ أن الأفضل هو الابتعاد عن هذا الطريق بالكلية، وكأن ما هو فيه من الجهالة يخلو من نقاط بل من جبال سوداء ! على أية حال، كل فرد مسؤول عن نفسه، وليس علينا الإكثار من هذا الأمر لأنه في النهاية كل فرد سيجد في نفسه وخارجه جزاء عمله وسعيه، إلا أنه ن باب المرحمة نشير إلى هذا الجانب.

ماذا نقرأ؟ بالنسبة لي، مَن يدخل مكتبتي لا يستطيع أن يعرف رأيي، لسبب بسيط وهو أنني أقرأ قدر الإمكان من كل صنف ولون، من كل بحر قطرة وأسعى أن تكون هذه القطرة معبّرة عن النمط العام لذلك البحر. ولو كان باستطاعتي، لبنيت مكتبة فيها كل كتاب على وجه الأرض بلا استثناء. فالقراءة عندي مطلقة في أصلها. ولكن، بعد ذلك لأن العمر قصير والعلم كثير والرأي أكثر والأدب أكثر وأكثر، فإن لي سلّم أولويات في القراءة مبني على ما شهدته في نفسي والعالَم. فمثلاً، كتب الإلهيات فوق كل شئ، لأن الله فوق كل شئ. ثم كتب العرفان العملي والتصوف، لأن القلب أهمّ ما في الإنسان والمصير الأخروي الأبدي سيعتمد على حال القلب، فأهتمّ بكتب الصوفية لذلك. وعلى هذا النمط، لي سلسلة أولويات وإن كنت أقرأ في السلّم كلّه بقدر أو بآخر، وأهتمّ مثلاً بكتب الأدب شعراً وسجعاً ونثراً، عربية وأعجمية، من باب إدراكي لأهمّية الكلمة في وجودي الشخصي وتعاملي الإنساني مع الناس فضلاً عن تأثير الكلمة على العالَم. كتب الفلسفة والفكر والرأي والجدل مهمة أيضاً، والبحث المستمرّ فيها من

أولوياتي، لأن الذهن له تأثير على نفسي وأخشى أن تغلب العاطفة عليّ فتضللني وكذلك أخشى من تأثير العادات والشائع حولي على فكري فأعمل على النظر في مختلف الأفكار المتضاربة حتى أتحرر منها جميعاً وأنظر فيها قدر الإمكان باستقلالية ولامبالاة فيكون تفكيري أدق وأقوى. وعلى هذا النمط، البداية دائماً من نفسي والنهاية دائماً في نفسي، وبحسب ما أعرفه من درجات وجودي أرتّب أولويات قراءتي. وأقتني الكتب الأهمّ فالأهمّ مع جمع شئ من كل شئ لمحدودية مواردي وليس لأني أرى أنه يوجد كتاب لا فائدة منه مطلقاً، بل الحق أنه لا يوجد كتاب إلا وفيه فائدة وحقيقة وإن لم تكن هذه الفائدة في أسوأ الظنون إلا تعبيرها عن رأي ووجدان وغرض الإنسان الذي كتبها مما يعني أن ذلك الكتاب تجلّي من تجليات الإنسانية بالتالي يصير الكتاب شاهداً على معنى الإنسانية الكلّي فيصير مهماً لكل إنسان من هذا الوجه على الأقلّ وفي أسوأ الأحوال وأشدّ دركات التشاؤم في التعامل مع الكتب، وإن كان الواقع أن الكتب تشتمل على فوائد أكثر من ذلك لكننا ذكرنا الأسوأ حتى نبرر أصل وجود الكتاب وقيمة وجوده بالنسبة للناس جميعاً فإن كان هذا القدر منه يبرر وجوده والحفاظ عليه فما فوق ذلك من فوائد الكتب يجعله أولى بالعناية والرعاية بدرجة ما.

متى وأين أقرأ؟ أمّا أنا، فلا أقيّد نفسي بذلك. عندي كتب في مكتبتي، في غرفة جلوسي، بجانب سريري، في سيارتي، في مكتبي، بل في حمامي أيضاً (على سيرة كتب الحمام، سألني أحد أصحابي مرّة : كم تقرأ في اليوم؟ فأجبته: لا أعرف إلا أني أقرأ حتى في الحمام. فقال لي: كيف تضع كتباً في الحمام وهي بالعربية وقد يكون فيها اسم الله؟ فقلت له: أنا لا أقرأ في الحمام إلا الكتب الانجليزية !). من فوائد هذه القراءة غير المقيدة بمكان وزمان، هي اعتياد العقل على القراءة بحيث تصبح له مثل التنفس وشرب الماء. وهذه الراحة تؤدي إلى سهولة التفكير في المضمون واستيعابه بعد ذلك. ومن فوائدها أيضاً استغلال الوقت لأنه كما قلنا العمر قصير والعلم كثير، فكلّما استطعت استغلال عمرك في اكتساب المعارف وإثارة فكرك كلّما كان الأمر أفضل. طبعاً، حين تقرأ في أماكن مختلفة وأوقات متعددة، فالأفضل أن تختار ما يناسب كل مكان بحسب طبيعته والمدّة التي ستقضيها فيه. فمثلاً، في المكان الذي ستجلس فيه لمدّة قليلة اختر الكتب ذات الكلمات القصيرة، مثلاً كتب الاقتباسات التي فيها تلخيص لأفكار مهمة عن مواضيع متعددة أو كتب المسرحيات والشعر (مرّة أخرى نرجع للحمام، لا أدري ما قصّة الحمام اليوم لكن لابأس. هذا النوع من الكتب القصيرة ينفع في مثل الحمام، لأنك ستجلس فترة قصيرة وتريد أخذ فكرة كاملة فتنفعك كتب الاقتباسات المركّزة. وقد قرأت أيضاً في الحمام بعض مسرحيات شكسبير وقوانين أفلاطون ومسرحيات سوفوكولس وما أشبه مما يناسب المحلّ والسرعة). مثلاً، من أحبّ الأعمال والأوقات لديّ هو أن أذهب إلى البحر، وأذهب إلى منطقة واسعة نسبياً بحيث أستطيع أن أتحرّك فيها براحتي بحركة دائرية، فأمشي وأتعرّض للشمس وأقرأ في وقت واحد جامعاً بذلك بين منافع كثيرة باطنية وظاهرية، فالكتاب الذي سأختاره لمثل هذا الوقت لن يكون مجلّداً ضخماً طبعاً بل سأختار شئ يناسبه بحيث يسهل حمله والنظر فيه واستيعاب مقاصده لأنه حين تكون الشمس في وجهك والعرق يتصبب منك يمكن أن تفترض أن تركيزك لن يكون مثل تركيزك حين تجلس في مكتبك الخاص في سكينة وراحة ورائحة عطرة، فتختار ما يناسب ذلك وستعتمد على تجربتك طبعاً لا يوجد معيار واحد مفصّل للجميع في هذه الأمور وإنّما أذكر الأمثلة من تجربتي لعلّها تقرّب البعيد لمن لم يجرّب بعد. وعلى هذا النمط، تأمل باقي المواضع. وجملة القول، كلّما كانت راحتك أكثر كلّما كان الكتاب الأصعب أفضل، وكلّما كانت راحتك أقلّ كلّما كان الكتاب الأسهل أفضل. وأقصد

بالراحة مجموع ثلاثة عوامل: ارتياح الجسم وتوفّر الوقت والتفرّغ للقراءة. توفّر الوقت ليس مثل التفرغ للقراءة، لأن المقصود بالتفرغ للقراءة أي أنت لا تفعل شيئاً سوى القراءة، فقد تقرأ لكون بدون تفرُغ للقراءة نفسها كأن تقرأ وأنت بانتظار إتمام معاملة في مكان ما فأنت هنا غير متفرغ للقراءة فقط لأن ذهنك وانتباهك مشتت بما حولك أيضاً وأنت في هذا المحل لغرض غير نفس القراءة، كذلك مثلاً إذا كنت في غرفة مع أهلك وهم يشاهدون التلفزيون وأنت تقرأ فإنك غير متفرغ للقراءة بحكم كونك في اجتماع وضجيج ومراعاة من حولك وما إلى ذلك من مشاغل. التفرغ للقراءة يعني أنت لا تفعل ولا تراعي ولا غرض لك إلا نفس القراءة، كأن تجلس في غرفتك وتغلق الباب مثلاً وتقرأ. أمّا توفر الوقت فالمقصود به الفترة الزمنية التي تستطيع القراءة فيها، فمن الواضح أنك إذا أردت أن تقرأ فصلاً من رواية الحرب والسلام لتولستوي وأنت جالس في الحمام ستُصاب بالبواسير بعد بضعة أيام ! (انتهيت، هذه آخر مرّة أذكر فيها الحمام في هذه المقالة التي انحدر مستواها فجأة بغير سابق إنذار).

يمكن في الجملة أن نذكر على سبيل المثال ثمانية من أنواع القراءة : الاطلاع، التحليل، التذوق، النقد، الترتيب، الاستلهام، التنظير، التقوية.

أمّا الاطلاع، فهذه القراءة السريعة التي تعتمد أكثر على عمل العقل الباطن، ولا تحتاج إلى تركيز شديد بل المرور على الكلمات لأخذ صورة وانطباع عام عن الموضوع وما يعلق بالذهن ويؤثر في اللاشعور هو الغرض الأساسي منها.

أمّا التحليل، فالمقصود منها تفكيك الكلام وعنونة الفقرات والأفكار، وإرجاع المواضيع إلى جذورها وفرز النتائج عن مقدماتها ثم النظر في الروابط بينها. وهي قراءة بطيئة جدّاً وكلّما كانت أبطأ كلّما كانت أفضل بشكل عام. فبينما في قراءة الاطلاع قد تقرأ كتاباً كاملاً في ساعة، في قراءة التحليل قد تبقى يوماً كاملاً في سطر. والتحليل عمل عقلي واعي ودقيق ويجمع بين التفكيك والتذكر والرجوع إلى المراجع والتدقيق في القضايا المعروفة. وهو أساس القراءة العلمية البرهانية والدراسات التي يُراد عرضها على أذهان الناس عموماً بغض النظر عن رأيهم الشخصي في القارئ والكاتب.

أمّا التذوق، فالحواس القلبية التي تجد لذّة في الكلام اللطيف والجميل والخفيف على الروح والصادق النية والمبارك الأنفاس، مثل كلام العرفاء والشعراء الظرفاء، هذه الحواس تشتهي لذّة الكلام كما تشتهي حواس البدن لذّة الطعام والجماع والعطور مثلاً. فقد تقرأ للتذوق وإن لم تفهم ما تقرأه على مستوى الذهن والتحليل والإدراك المفصّل، لأن غرضك هنا هو طرب القلب أكثر من زيادة أفكارك وتوسعة معارفك.

أمّا النقد، فبدايته تحليل كما شرحناه في القراءة التحليلية، لكن التحليل يتوقف عند فهم الموضوع بدقّة وهندسة، لكن النقد يزيد عليه بخطوة وذلك بغربلة الموضوع والطعن في الأدلّة والروابط أو تفسير النتائج بنحو مخالف، وبشكل عام هو إظهار نقاط الضعف في الكتاب، وتمييز الضعيف عن القوي، مع الاعتراف بقوّة القوي أثناء ذلك. كما أن الناقد يبيّن الفرق بين العملة المزورة والعملة الصحيحة، ويبيّن درجة جودة الذهب ودرجاته المختلفة. كذلك الحال في القراءة النقدية، فإنّها تميّز الصواب من الخطأ، والقوي من الضعيف، مع تبيين درجات كل واحد منهم في القوة والضعف. فإن كانت القراءة التحليلية من الجهاد، فالقراءة النقدية من الجهاد الكبير.

أمّا الترتيب، فأن تعيد ترتيب الموضوع المقروء بنحو مغاير وأفضل من زوايا معيّنة لحالته الأصلية. فالكاتب قد يكتب بطريقة عشوائية أو تتداخل فيها المطالب والمعاني أو يكتب بطريقة منطقية لكن بنوع

معين من الترتيب المنطقي دون سواه، فتأتي أنت وتقرأ التفاصيل والفقرات وتسلسل الأفكار حتى تعيد ترتيبها بنحو جديد قد يكون أفضل من حيث تسلسله المنطقي مثلاً من المقدمات إلى النتائج مع فرز كل موضوع عن غيره وإخراج ما ليس منه مما ورد خلال النصّ منه. أو قد ترتّبه ترتيباً جديداً بحيث تصل بنفس المعاني الواردة في النصّ إلى نتيجة مخالفة للتي توصّل إليها الكاتب نفسه. وبما أن الفكرة دائرة في صورتها، فيمكن إعادة ترتيب أي سلسلة من الأفكار بنحو لانهائي كما أن نقاط الدائرة لانهاية لها واتصالها بغيرها من النقاط ممكن بنحو لانهائي. كذلك ترتيب أي سلسلة من الأفكار قابل للتغيّر والتعديل لإبراز حيثيات وجهات مخصوصة. وأنا شخصياً أقرأ قراءة ترتيبية قبل ممارسة التحليل أو النقد أو غير ذلك من أنواع القراءة التي تحتاج إلى فهم خاص أو اعتقاد خاص فأرتّبها بحيث تنكشف لي بنحو يلائم عقلي أو يلائم الغرض الكشفي الذي أريده والذي يبرز أكثر بعد إعادة ترتيبه.

أمّا الاستلهام، فمثلاً قد أجلس بنية الكتابة بدون أن يوجد لدي موضوع خاص أريد الكتابة فيه، فأضع أمامي كتاباً وأقرأ فيه وأنا مستعد للكتابة فأقرأ فيه إلى أن أجد ما يثير فيّ فكرة أو يبعث في خاطراً أو يصلح ليكون منطلقاً للكلام فأعتبره طرفاً لخيط التفكير فآخذه وأنطلق منه وأضع الكتاب جانباً. وكذلك الحال في التكلّم، فقد أجلس للتكلّم في موضوع ما، فآخذ كتاباً في هذا الموضوع وأقرأ منه وأنطلق في الحديث من نقطة من النقاط التي يثيرها حتى أصل إلى ما شاء الله. فهنا غرضي هو الاستلهام من الكتاب وإثارة الخاطر، وليس بالضرورة التعاطي التفصيلي مع الكتاب ذاته، فعقلي مثل الكبريت الذي أريد تحريكه على شئ ما من أجل أن تشتعل فيه نار الفكرة أو الوجدان، فأتّخذ كتاباً ما لهذا الغرض. نعم، سيختلف نوع الكتاب بحسب نوع الفكرة التي أريدها والعالَم والشعور الذي أريد الدخول فيه، فإن أردت جوّاً فلسفياً سأختار كتاباً يختلف عن الكتاب الذي سأختاره إن أردت جوّاً عاطفياً، وهلمّ جرّاً. للكتب طبائع غالبة عليها، كما أن الأطعمة لها طبائع غالبة عليها، والقراءة الجيّدة تنبع من ملاحظة نفسك ومعرفة ما تحتاجه في كل لحظة مع معرفة الكتب النافعة لك في هذه اللحظة. الذي لا يقرأ إلا في صنف ونوع ولون واحد من الكتب فإن عقله يفسد كالذي لا يأكل إلا صنفاً ونوعاً ولوناً واحداً من الطعام دائماً. وليس من لاشئ أنزل الله "كتباً" وليس كتاباً واحداً على الإنسانية، وليس من لاشئ تجد في القرءان مختلف أنواع السور من الطويل إلى القصير، من المركّز إلى المفصّل، من ذي القافية إلى غيرها، من القصص إلى الأحكام إلى الإلهيات إلى الطبيعيات، وهكذا. العقل مثل الجسم يحتاج إلى حمية كلمات مختلفة، يحتاج إلى شعر وسجع ونثر، إلى فكر وعاطفة وسخرية أيضاً، ومن كل صنف ونوع ولون موجود، كل ذلك يحتاجه باطن الإنسان. وبمعرفة هذه الطبائع التي للكتب وأرواح الذين كتبوها الظاهرة أنفاسهم في كتابتهم لمن لديه حاسّة الشمّ القلبية، وبدوام مراقبة نفسك وتمييز حاجتك من غيرها مع توكّل دائم لحصول التوفيق والتسديد من العليم الحكيم الذي يربّك ويربّيك ليوصلك لكمالك وما يناسبك، يمكن اختيار الكتاب المناسب للاستلهام منه في أي لحظة بحسب الحال.

أمّا التنظير، فقد تطلب إقامة نظرية كاملة الأركان في موضوع معيّن، وحينها ستبدأ بجمع الكتب المتعلّقة بهذا الموضوع ثم تقرأها قراءة مَن يعرف أقسام الموضوع الذي يتحدّث فيه وينظر في كل كتاب بحيث يستخرج منه الجزء المناسب لكل جزء من النظرية، ويجمع هذه الأجزاء بنحو معقول مرتّب مقسّم متّصل الأقسام. ولعلّ القراءة التنظيرية هي أعلى القراءات النافعة للعلماء، ومن المؤسف أن يموت الإنسان بدون أن يضيف إلى رصيد الإنسانية على الأقلّ نظرية واحدة جديدة يجتهد فيها ويشتغل عليها ضمن قراءاته وأشغاله. فلو اجتهدت في مسألة واحدة في علم واحد في حياتك كلّها بحيث تضع

نظرية قويّة ومفصّلة ومتماسكة قدر الإمكان، فتكون قد أفلحت في العيش كإنسان أقصد كمتعلّم ومفيض للعلم.

أمّا التقوية، فأقصد بها تقوية عقلك وصبرك على القراءة عموماً والبحث والدرس والانتباه خصوصاً. أحياناً قد أقرأ فقد لتقوية عقلي واختبار صبري ومدّه وبسطه، فأختار كتاباً صعباً طويلاً معقداً وإن كنت لا أفهم فكرة واحدة منه وأشعر كأني أقرأ بلغة لا أفهمها، فمع ذلك أصابر نفسي وأغالب النعاس وأجبر ذهني على الانتباه للمقروء. من تجاربي مع هذه القراءة المكروهة لمعظم الناس، استفدت أموراً كثيرة جدّاً. منها الصبر والجلد على الدرس، فإن كنت أصبر على ما لا أفهمه ولا أتشوق إليه فسأكون مرتاحاً جدّاً في ما أفهمه وأتشوق إليه وهو المطلوب ولذلك تصير الدراسة عندك حينها مثل التنفّس والتفكير والقراءة عموماً مثل شرب الماء من السهولة والانسيابية والعفوية. فائدة أخرى جليلة وهي أني بعد فترة أجد الكتاب الصعب الذي صابرت نفسي عليه ينفتح علي ويصبح سهلاً ومفهوماً، وبذلك أكون تغلّبت على عقبة جديدة في مسيرتي المعرفية. من أبرز الكتب في هذا الباب كانت كتب الفيزياء والعلوم الحديثة المادية الكمّية، وكذلك كتب العرفان النظري ككتب محيي الدين ابن عربي. فبالرغم من الصعوبة المطلقة في البداية بحيث أني لعلي كنت أفضّل قلع شعر رأسي على الاستمرار فيها، إلا أنها ازدادت سهولتها مع الوقت أو حصل لي فيها فتح يسّرها لي وإن كان ذلك بعد سنوات من المجالدة والمصابرة والمرابطة عندها، وكذلك الشعر العربي أيضاً الذي كنت أكرهه من شدّة تعقيده وصعوبته وإذا بي بعد فترة ولأحداث معيّنة صرت أكتب القصائد وأضعها حتى في سيارتي وأتغنّى (أعيذك بالله من أن تسمع صوتي!) وأتأمل فيها بشكل شبه يومي. المصابرة على قراءة المكروه شرط لتسهيل قراءة شتّى أنواع الكتب. الفائدة الثالثة وما أعظمها، هي أني أحياناً كنت أصبر على قراءة أربعمائة صفحة من الكلام البارد السخيف وإذا بي في حاشية صغيرة وسط الكتاب الأكاديمي الممل أجد عبارة أو أبياتاً أو تعريفاً أو مرجعاً فينزل عليّ كالصاعقة التي تغيّر مجرى حياتي الوجدانية والعقلية بالكلّية حتى أني قبلها لا أكون مثلي بعدها. وحصل هذا الأمر معي أكثر من مرّة. ولذلك صرت أجد باعثاً جديداً لتصبير نفسي على القراءة الصعبة العقدة لأني أرجو أن أجد في ثناياها ما يبرر لي تعبي ويعوضني عن وقتي وجهدي. وفوائد أخرى كثيرة مثل أن تسعى في أن لا تكون كتابتك صعبة بلا داع إلى حد تختبر بها صبر الآخرين (أو تعرّضك لدعواتهم المستجابة)، أو أن تتعلّم الكتابة الباردة الطويلة في الحالات الضرورية التي تحتاج إلى هذا الصنف لأن الموضوع والجمهور الخاص به لا يصلح له إلا هذا، أو فوائد كثيرة لا داع للسعي في تعدادها وحصرها. قراءة التقوية رياضة العقل، والعقل يريد فكرة تغذّيه وشهوة تطربه وشعور يحيه وبرود يسكّنه وعضلات تجمّله ، كل ذلك خير، وأنواع القراءة تخدم كل هذه الأغراض.

...-...

٧-الدعاء.

لأن الإنسان محدود في العالَم وبالعالَم، ولأن رب العالَم لا يفرض على الإنسان إلا ما يريده الإنسان فلا يتدخل في حياته إلا بإرادته، شُرِعَ الدعاء. لأن الدعاء دعوة ربّك للتدخّل في شؤونك التي سبق وأن أعطاك حرية التصرّف فيها. نعم توجد أمور لم يُعطَ الإنسان حرية التصرّف فيها من الأصل وذلك بحكم عبوديته الأصلية، ففي هذا النوع يوجد فرض وتدخّل إلهي بغض النظر عن إرادة المخلوق. لكن الإنسان يجمع بين العبودية والحرية، بين القيود والإطلاق، بين القهر والإرادة. الدعاء مشروع للإنسان الذي يريد ربّه أن يكون معه حتى في الجانب الذي هو حر ومطلق ومريد متصرّف فيه. فالدعاء إعادة الحرية التي أعطيتها لربّها، لكن بإرادتك، فهو العبادة الاختيارية، عكس العبادة الاضطرارية المتعلّقة بالجوانب

المفروضة على الإنسان بغض اختيار منه من الأساس. النظر في وجودنا يكشف بالضرورة عن وجود العبودية والحرية، القيود والإطلاق، القهر والإرادة، الإجبار والاختيار. لا يمكن الهرب من هذه الحقيقة، ولا يمكن إلغاء أي طرف من هذين الطرفين من واقع الإنسان، كأن يحاول شخص إثبات أن لا اختيار البتّة للإنسان من أي وجه كان كما تفعل مذاهب الجبرية الكلامية الدينية و العلمية الطبيعية، وكذلك مثلاً المحاولة الأخرى لإنكار أي قيد على الإنسان واعتباره حرّاً مطلقاً وأن كل ما يحدث له فهو باختياره وبإرادته أو بعمل سابق منه كما تفعله مذاهب أخرى كلامية دينية وفلسفية. محاولة الهروب من الثنائية والازدواجية التي تجمع بين الأضداد في ذات الإنسان ووجوده وشؤونه هي محاولة فاشلة من البداية وتدلّ على عقل ضعيف لا يريد إدراك الأمور كما هي بل يريد اختزالها وتبسيطها لوحدة سهلة وإن كان الواقع العملي والمنظور لكل إنسان يكفي لنقض أي محاولة اختزالية من هذا النوع. من هنا تفهم أيضاً نزعة أخرى تجدها عند الناس عموماً، وهي وجود مَن ينكر حقيقة أو فائدة الدعاء من جهة، أو ينكر أي قيمة لاختيار الإنسان باستقلال عن الدعاء من جهة أخرى. هذا التطرّف والاختزال أيضاً ناشئ من إرادة تبسيط الموضوع إلى وحدة سهلة الإدراك لأن الجمع بين الأضداد صعب على مَن اعتاد السخافة في النظر لنفسه والوجود عموماً. الحلّ الأمثل لكل تلك المحاولات الاختزالية هو في كلمة واحدة: الدعاء. لأن الدعاء يكشف عن جانب الحرية والاختيار من حيث أنك حر في إنشاء الدعاء أصلاً وفي تحديد صيغته وإرادتك منه وكذلك في توجيهه إلى أي جهة تشاء حتى لو كانت وهمية "كباسط كفّيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين إلا في ضلال"، إلا أنه من جهة أخرى يكشف عن جانب العبودية الأصيل الذي فيه وهو تقيّدك بقيود قهرية طبيعية وكونية ووجودية وإرادتك ضمان حسن نتائج عملك أو تحصيل قوى تريدها لتكميل نفسك لكنّها ليست في يدك. أنت لم تختر وجودك ولا كينونتك ولا حدودك ولا العالَم الذي ستنزل فيه ولا الوقت الذي ستنزل فيه ولا تقريباً كل القوانين الطبيعية التي تحيط بك وتفرض عليك السير بها ومن خلال قنواتها للوصول إلى ما تريده وهكذا انظر في نفسك وحولك وستجد معنى أصالة عبودية الإنسان. لكن هذه العبودية لا تستهلك كل حقيقتك وقواك، بدليل أنك تملك اختيارات كثيرة وإرادة تحرّك بها فكرك وخيالك وبدنك وتتصرّف بها في الأشياء حتى أن الإنسان قادر على تدمير الطبيعة المعروفة كلّها اليوم بضغطة زرّ وإن كان تدميرها سيتمّ أيضاً عبر قنوات ومواد طبيعية يجب عليه السير من خلالها ! فكما ترى هو عبد في نفس الوقت الذي هو حرّ فيه، فحريته مقيّدة، لأنه يستطيع تخيّل عدم حاجته إلى التوسّل بالأسباب الكونية لبلوغ ما يريده، كأن تكون نفس إرادته كافية في تكوين الشئ المُراد على طريقة "كن فيكون"، أو يتخيّل أسباباً غير الأسباب الموجودة مثلاً، فهذا أمر ممكن في خياله، إلا أنه غير ممكن في واقع حاله. فعقل الإنسان ومخيلته أكثر تحرراً من طبيعته. طبيعتنا تقهرنا، مخيّلتنا تحررنا. ومن هنا ميل الإنسان الواعي إلى جانبه الباطني وعمله العقلي والخيالي وانزوائه في وجدانه، فإن عالَمه الداخلي أكثر تحرراً وانصياعاً لإرادته من عالَمه الخارجي الطبيعي. فمثلاً، هجوم الأفكار ليس مثل هجوم الأشرار، الأفكار مهما كانت قوية وطاغية إلا أنك قادر بوجه أو بآخر على التحكم بها أو التصرّف فيها أو الاستفادة منها أو عدم التأثر بها بنحو سلبي أيا كانت في نهاية التحليل القوّة لك فحتى حين تخضع لها أنت خاضع بإرادتك طوعاً إن دققت وتأملت، أمّا هجوم الأشرار في الطبيعية كالحوادث والبراكين والزلازل أو الوحوش أو البشر وغيرهم فإنه يأتي بنحو قهري غالباً لا تستطيع تغييره بمجرّد إرادتك وهمّتك في العادة. فباطن الإنسان أكثر حرية من ظاهره. كذلك مرض قلبك ونجاسة نفسك ليست مثل مرض جسمك، فيوجد اختيار وسعة أكثر في

علاج أمراض القلب (أقصد القلب الغيبي وليس القلب اللحمي الذي في الصدر العظمي) منه في علاج أمراض الجسم، فقد يكون أطهر الناس قلباً وأقدرهم على شفاء أدنى ذرة مريضة في القلب، يكون أكثر الناس تعرّضاً للأمراض القاهرة في بدنه ولا يستطيع تغييرها ولا يعرف أصلاً ما هي ولا طريقة التحرر منها والتأثير في وجودها. كل ما سبق يدلّ على اجتماع العبودية والحرية في وجود الإنسان. وفي عوالم الإنسان باطنه أكثر تحرراً من ظاهره. وهنا يأتي الدعاء.

فالدعاء قد يكون مجرّد تعبير عن العبودية الأصلية، وهو دعاء المقرّبين الذين لا يسألون ربهم من أجل تغيير شئ ما لأنهم يرون أن كل ما يحدث لهم هو أفضل ما يمكن أن يحدث لهم بسبب العناية السابقة لله بهم وبحكم إيمانهم "قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون" ، إلا أن هؤلاء يسألون ربّهم من أجل إظهار عبوديتهم الأصلية وافتقارهم الذاتي إليه، فحتى لو سألوه في أي شئ فإن نيّتهم الأصلية في الدعاء هي إظهار العبودية وحتى حين يسألون في موضوع خاص فإن هذا الموضوع ينظرون إليه كتجلٍّ من تجليات الأسماء الإلهية ويأخذونه ناظرين إلى اليد التي تعطيه لا إلى صورة العطاء باستقلال عن اليد التي أعطته ويجدون قيمة صورة العطاء لأن يدّ ربّهم قد أمدّتهم به كما قال الله لإبليس حين احتقر آدم "ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيَدَيّ" فكون يداه تعالى قد اتّصلت بآدم فهذه درجة عظيمة وقيمة كبرى لمن يعقل عن الله ويريد وجهه. كذلك في كل عطاء يأتي بعد دعاء عند مَن يدعو من أجل إظهار العبودية الأصلية.

ثم يوجد دعاء الجاهلين (وكل إنسان جاهل قطعاً بشئ ما وإلا لم يطلب الازدياد من العلم ولكان علمه مطلقاً مثل الله وهذا مستحيل فالجهل هنا ليس شتيمة بل وصفاً لواقع لا مفرّ منه)، وهم الذين يدعون من أجل أنهم لا يحسنون التصرّف في المجالات التي لهم فيها حرية الاختيار، فيخافون من التحرّك في العالَم بحكم جهلهم بأسبابه وآثارها، فيسألون ربّهم أن يبيّن لهم أفضل الطرق للسير وأحسن الاختيارات للعمل بها، ومن هذا القبيل دعاء الاستخارة.

ثم يوجد دعاء الراغبين، وهم الذين يريدون تحقق شيئاً ما لهم، ولأنهم لا يملكون سبباً لتحصيله فيسألون ربّهم أن يحققه لهم، فإن استجاب حققه لهم بواسطة مخلوق ما يسخّره لذلك أو بواسطة تسخير مخلوق مع بعثهم هم للقيام بعمل ما يشرح له صدورهم أو يحرّكهم إليه حركة قهرية لا يدركونها أو لا يريدونها بوعي لكن تكون في المحصّلة رغبتهم قد تحققت، أو بواسطتهم هم فقط بأن يلهمهم القيام بأمر ما ويكشف لهم عن السبب الطبيعي الموضوع لتحقيق ذلك كالعطشان الذي يلهمه محلّ وجود الماء فيذهب إليه ويشربه. والرغبة هنا تشمل إرادة الشئ أو عدم إرادة الشئ المعروفة عادة باسم الرهبة، فقد ترغب في تحقق شئ أو ترغب في عدم تحقق شئ إلا أنك لا تملك سبباً للخلاص منه فتدعو ربّك فيفعل ما يشاء. ومدار دعاء الرغبة على العجز، لأنك قد تعلم بالسبب الكافي لكنك لا تملكه، وقد تملك السبب لكنك تعجز عن استعماله بسبب وجود عوائق أو خوف في نفسك أو غير ذلك من العوائق النفسية والطبيعية. فالعجز سبب من أكبر أسباب الدعاء.

فكما ترى، الدعاء يدور حول محدودية الإنسان، مع عدم رضا الإنسان عن هذه المحدودية في كثير من الأحيان لكونه يتخيّل كمالاً أعلى مما هو فيه الآن فيدعو ليتحقق ذلك الحال الأكمل. والدعاء أيضاً ينشأ من إدراك أن الفعل في العالَم في الحقيقة النهائية يرجع إلى فعل الله تعالى، ولا فاعل إلا هو ولا فاعلية إلا له، فحتى إن كان وجد الكائن في ذاته قدرة على الفعل فإنه يدرك أن هذه القدرة نفسها هي تجلّي من تجليات القدرة الإلهية فلا يرى لنفسه إلا الفقر الخالص فيدعو الله قبل أي عمل (مثل "بسم

الله“ التي يقولها المؤمنون وهي الدعاء الأعظم) لأنه يريد بركة الله من جهة وتذكير نفسه من جهة أخرى واحترام وتوقير المقام الإلهي من جهة ثالثة بحيث لا يتصرّف في ملكه وملكوته إلا بإذنه الحي الحاضر فيكون لسان حاله في هذا الدعاء هو : ربّ أعطيتني قدرة التصرّف لكن لا أجرؤ على التصرّف في ملكك بغير إذنك ورضاك فإن كنت ترضى عن عملي هذا فاجعلني أعمله وإن كنت لا ترضى عنه فكُن حائلاً بيني وبينه وامنعني من القيام به. وهذا أعلى مقام في الدعاء لأنه يجمع بين العبودية والحرية، ويجمع القول مع الفعل، ويؤسس النيّة على التوكّل الحي الصريح.

بناء على ما سبق، نفهم لماذا الدعاء من أصول الطريقة الثمانية. وعليه، يمكن للإنسان أن يبدأ بأن يجعل "بسم الله الرحمن الرحيم" في فواتح جميع أعماله، ويستشعر ما مضى ويستحضره. ثم كلّما وجد نقصاً في حياته، ظاهراً أو باطناً، يدع الله فيه في سرّه ويسأله منه. ثم تكون للسالك أدعية معيّنة كالأوراد يواظب عليها في أوقات محددة من الليل والنهار، كالأوراد الجامعة لأهل الله كحزب الدور الأعلى لمحيي الدين ابن عربي و حزب البحر للشاذلي مثلاً أو صلاة ابن مشيش عند المسلمين. فبين البسملة والمسألة والأوراد الجامعة تصبح حياة الإنسان مليئة بالدعاء فليكن الدعاء ليس مجرّد صورة بل نابع من قلوب عاقلة مستيقظة صادقة.

...-...

٨-المجالس.

المجلس هو اجتماع سالكي الطريقة للكلام عن الحقيقة.

السالك مَن يقوم بواحد من الأعمال السبعة التي ذكرناها (الخلوة، التأمل، الذكر، الفكر، الكتابة، القراءة، الدعاء) لأنه سينتج عن العمل بها نور ما فيه، ولأن من طبيعة النور الإشعاع كما أن من طبيعة الماء أن يفيض تجاه الأدنى حتى يستقرّ ومن طبيعة الشمس أن تشعّ ضياءها، كذلك من طبيعة العقل أن يحبّ الكلام وإيصال ما عنده لمن له قابلية وتقبّل له. وكل إنسان قادر على الكلام سيتكلّم ويعبّر ولو بالإشارة، فالإنسان يريد التعبير عن ما في نفسه ومكنون ضميره وغيب فكره ويميل إلى تجليته وتنزيله في صورة يتواصل بها مع الآخرين ممن يرى فيهم قابلية أو تقبّل له. ومن هنا تجد أن الإنسان إذا بقي وحده فترة طويلة نسبياً سيتكلّم ولو مع نفسه، ولو مع الحيوانات حوله، بل ولو مع الجمادات ويخاطب الأحجار والأشجار أيضاً، فضلاً عن الكلام مع ربّه ومع مَن يؤمن بأنهم يسمعونه من سكّان السموات وعوالم الغيب، كل ذلك مشهود في شرق الأرض وغربها قديمها وحديثها. الإنسان ناطق، ولو سينطق أمام جامد. فهذا يكشف عن الطبيعة المشعّة والحقيقة الفيّاضة للروح العقلي.

إلا أن ما سيتكلّم به الإنسان سيختلف بحسب اختلاف مقامه ودرجته والمنابع التي يستقي منها والعيون التي يشرب بها. ومن هنا نجد فرقاً مثلاً في القرءان بين مجلس العلم ومجلس اللغو، فمجلس العلم مثل مجلس النبي "إذا قيل لكم تفسّحوا في المجالس فافسحوا" وهو مجلس ذكر وفكر وتدارس قرءآن ودعاء بشكل رئيس. ومجلس اللغو هو الذي قيل فيه "وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً" وجاء النهي عن مجالسة مَن يخوض في آيات الله بالنسبة لبعض الناس. وهذا أمر يعلمه كل إنسان. لأنك ستجد فرقاً بين أناس تحبّ مجالستهم وأناس لا تحبّ مجالستهم، فلديك معيار ما تقيس به وإن كنت غير واعي تمام الوعي بهذا المعيار إلا أنه موجود حتماً ولو تأملت ودققت وحللت ونظرت في نوعية المجالس التي تحبّها وتكرهها ستكتشفه بإذن الله. فما هو المعيار عند أهل الطريقة؟ هي الطريقة ذاتها. بمعنى تختار من الناس الصديق الذي ترى فيه نوراً ولديه قابلية للنور الناتج عن واحد من الأعمال السبعة. وسيظهر ذلك في كلامه وفي أخلاقه وفي بدنه. فمدار كلامه المعرفة، ومدار أخلاقه المسالمة، وصورة بدنه النظافة. ثم

الناس درجات في هذه الأمور، وواحدة من أغراض المجلس هي السعي المشترك للارتقاء بالعقل والخلق والأدب بالاستفادة من مقال وأحوال أهل الطريقة.

مكان المجلس: مدار اختيار مكان المجلس على سهولة الوصول إليه، نظافته وفسحته بحسب عدد المشاركين، الأمان، القدرة على التصرّف فيه من حيث امتلاككم له. ولعلّه من الأفضل لو تمّ تعيين مكان واحد يحصل فيه الاجتماع حتى لا تتشتت الأذهان ولا يحتاج الأعضاء إلى التواصل باستمرار والمناظرة في تحديد موقع كل اجتماع، إلا أن يتم تحديد ذلك مسبقاً كأن يقال السبت هنا والخمس هناك.

زمان المجلس: مدار اختيار أوقات إقامة المجالس على فضيلة الأيّام كليلة الجمعة مثلاً، وَ تفرّغ المشاركين من مشاغل الدنيا، ونشاطهم ويقظتهم فلا يكون بعد يوم مرهق بحيث يأتي الناس مشوشة أذهانهم مثلاً. ومن الأفضل تحديد أوقات المجلس يوماً وساعة (من-إلى أو من-مع فتح نهاية المجلس)، وأقول هذا بالتجربة، ويحصل الالتزام بالوقت ما لم تأت مصيبة قاهرة ويتم تأجيل أي غرض لما بعد المجلس ولا يتعذّر أحد بعذر بدنيا غير قاهر (والقاهر ما إن لم تشتغل به ستأتي المجلس وقلبك مضطر إلى عدم التيقظ والالتفات لما يدور فيه) ومما جرّبته أن القبول بأي عذر لعدم حضور المجلس يمحق بركته ويحلّ عراه ويفصمه ويفصل ما بين أهله. المجلس هو الساعة التي تبرر الأسبوع كلّه من حيث أشغال الدنيا، وهي الساعة التي تشبه الاجتماع في الجنّة الأخروية لكن في صورة طبيعية، وهو وقت تنزّل الرحمات وحلول السكينة وذكر الله لأهله والمغفرة وتداول كنوز المعرفة وثمار الفكرة والأحوال وتقوية الجماعة. فلا يوجد أهمّ من مجلس أهل الطريقة، وحتى الصلاة المفروضة تؤخّر لما بعد المجلس إن اضطرّ الأمر لأن في وقتها سعة ولا شئ أفضل من الذكر والعلم، فما بالك بما دون ذلك من أشغال الدنيا.

كيفية إدارة المجلس: مدار الأمر على إمكان تحدّث الجميع بما عندهم بدون مقاطعات ولا مهاترات ولا صراخ ولا خلافات. فأن يقول كل واحد ما عنده في الموضوع المطروح أو يفتتح هو موضوعاً إن لم يكن ثمّة موضوع مفتوح، ثم يدخل البقيّة معه في ما فُتِحَ لهم، فإن الله هو الذي يدبّر مجالس الطريقة لمن عقل ونظر. ولذلك ينبغي أن تكون القلوب متفتحة على ذلك ومستحضرة لحضور الله. إلا أن إحدى الطرق التي جرّبناها وكانت رائعة هي الجمع بين تحديد الموضوع وإطلاقه، بين الإدارة المحددة والمنفتحة. كيف؟ كنت أختار كتاباً معيّنا اتّفق فيه مع الأصدقاء وأقرأ منه ونتكلّم عليه بما يناسب الحال، ويقتصر تدخّل الإخوة بحسب الموضوع المطروح فقط. ثم بعد الفراغ من الحصّة المناسبة لذلك اليوم، ينفتح النقاش بلا قيد. بذلك جمعنا بين القراءة في كتاب مخصوص أي موضوع محدد والتدرج في شرحه والنظر في سلسلة متّصلة من الأفكار، وبين فتح الموضوع بلا قيد بحسب الخاطر. وكذلك جمعنا بين إدارة واحد للمجلس وبين إدارة الكل له. بين أن يتكلّم الواحد ويسمع. بين يسأل ويطرح. وجدت هذه أحسن الطرق إلى الآن، بحسب النظرية وبحسب التجربة، ولم أجد أو أشارك في مجلس أحسن من هذا. بل كان الاقتصار على نوع معين بدل الجمع بين الأنواع يقلب المجلس إلى ملل أو برود أو شبه فرعنة أو ما أشبه مما يُذهب بريقه ويمحق بركته ويقطع شجرته ويقلل منافعه. فتأمل وجرّبوا، ومدار اختيار كيفية إدارة المجلس على الاتفاق والحوار المفتوح بين الأصحاب وإجماعهم على كيفية معيّنة تناسبهم ويقبلونها طوعاً وبرضا القلوب صدقاً. ويتمّ الجمع بين الآراء المطروحة ما أمكن، فإن المجلس محلّ وفاق ووحدة، لا محل تنازع وفرقة، إذ ما ينبغي عند نبي تنازع".

...-...

الخلاصة : هذه هي أعمال الطريقة الثمانية باختصار. فمن جمعها كلّها فهو الأكمل من حيث جمعه وإن لم يكن لكمالات هذه الأعمال حدّ تنتهي إليه لأنّها كلّها متعلّقة بالنور والنور لا حدّ له. فالطريقة استنارة قد تكون لها بداية لكن لا نهاية لها لا استفادة ولا إفادة. فانظر لنفسك واختر طريقك وارجع لربّك.

....

(عن الذات)

لماذا إذا نظرت في ذكرياتي، وجدت بعضها حاضراً وبعضها غائباً، بالرغم من أن ذكرياتي من فترات مختلفة ومتباعدة من حياتي، فمثلاً توجد لدي ذكرى واحدة أو اثنتين حين كان عمري تحت الثالثة، وبعض الذكريات من الخامسة، وهكذا صعوداً، والغريب أنه كلما ازداد عمري كلما ازدادت ذكرياتي واتصلت واتضحت. فلماذا أتذكر القريب أكثر من البعيد. وفي بعض الأحيان قد توجد لدي صور واضحة متصلة عن حادثة معينة إلا أنه في وسطها يوجد فراغ أسود أتذكر ما قبله وما بعده لكن لا أتذكره هو نفسه، فما سبب هذا الغياب أو الحجب. لماذا أشعر بإحساس مرعب تجاه بعض الذكريات، أو القرف أو الخوف أو الانزعاج الشديد بالرغم من أن ظروف حياتي وشخصيات تلك الذكريات لكّها إمّا خرجت من دائرة حياتي أو انعكست القضية وصارت لي سلطة عليهم أكثر مما لهم سلطة عليّ، فلا يوجد سبب موضوعي حقيقي يبرر بقاء الشعور اليوم كما كان في ذلك الزمان تجاه تلك الأحداث والشخصيات. وعلى هذا النسق، كلما نظرت في نفسي بقوّة وشجاعة وحياد بأقصى درجة أستطيعها، كلّما ظهرت لي ظواهر غير مفهومة في نفسي عن نفسي.

إلّا أن الصورة بدأت تتضح بعد ملاحظتي لثلاثة حقائق نفسية وهي: الشخصية المصدومة والشخصية العقلانية وتضارب الشخصيات.

أمّا الشخصية المصدومة، فأقصد بها الشخصية التي تتكوّن فينا من ولادتنا إلى بلوغنا عمر القدرة على معارضة أهلنا والكبار من حولنا التي تشير إلى درجة معيّنة من الاستقلالية عن الكبار. وهي مرحلة الطفولة وبما بعدها وما قبل الرجولة. حين نكون صغاراً، فإن السمة الغالبة لعلى نفسياتنا هي الصدمة. بمعنى أننا نريد شيئاً ونحب شيئاً، لكن نُفاجأ بوجود منع وعقوبة وسخرية وملامة بسبب إرادتنا وحبّنا وميلنا. فنحن لا نشعر بأن ميولنا هي شيء منفصل عنّا. بل ميولنا هي نحن. فحين نجد رفضاً لميولنا من الكبار حولنا، مع تهديد أو إنزال للعقوبات بسببها، فإننا نعتبر ذلك رفضاً لذاتنا، احتقاراً لإرادتنا، تهديداً لحقيقتنا. وهنا تقع الصدمة. ولا يوجد إنسان إلا وبدايات حياته مشتملة على حلقات من الصدمات، تقلّ أو تكثر بحسب الظروف والشخصيات المتسلطة حوله كالأب والأم وغيرهم. لكن لا تخلو حياة إنسان من صدمات من هذا القبيل. الألم الذي نشعر به بسبب أفعالنا الطبيعية هو أيضاً صدمة، ولكنها هنا صدمة بسبب الطبيعة وإن لم تكن بسبب الناس تحديداً. ومن أجل التأقلم مع هذه الصدمات، تتكوّن لدينا شخصية تغطّي ذاتنا الأولى الأصيلة التي هي إرادتنا لولا المنع البشري والعجز والألم الطبيعي. فهذه الكلمات الثلاث (المنع والعجز والألم) هي العناصر الأساسية للصدمة النفسية. وكل صدمة تشتمل على بعض أو مزيج من المنع والعجز والألم. والتهديد بإيقاع ألم أو إحداث عجز بعد قدرة، كما يحدث في التربية مثلاً، هو بداية تحوّل المخيلة إلى رقيب مهدد كامن في النفس، وبنشوء هذا الرقيب النفسي ينشقّ الوعي على نفسه حتى يحافظ على الرقيب بجزء منه ويُبقي على الذات الأصيلة بجزء آخر ويدخل العدو إلى مملكة النفس ويحدث الشقاق فيها. فبعد أن كان العدو من الخارج ممثلاً في الطبيعة أو البدن أو الكبار من البشر، تحوّل إلى عدو داخلي يهدد الذات في حال ظهرت وكشفت عن نفسها وميولها وإرادتها. وسيلة أخرى للتأقلم مع الصدمات ومصدرها هو الكتمان والعيش في السرّ ودائرة الثقات حصراً، بمعنى أن تصادق مَن له نفس ميولك وتعيش ذاتك لكن في السرّ ووراء الأبواب المغلقة حتى لا يطلع الكبار مصادر الصدمات عليك، وحينها تدخل النفس في الخوف من الانكشاف

والافتضاح أو الخوف من تحوّل الثقة إلى خائن يبوح بالأسرار أو حدوث زلة لسان أو فعل منك تكشف عن ما تكتمه. ووسط التأقلم مع كل ما مضى من مصادر تهدد الذات وتحتقرها، سواء كانت بشرية أو طبيعية أو نفسانية، تتشكّل الشخصية الأولى الصناعية في النفس وهي التي سمّيناها الشخصية المصدومة لأن الغالب عليها وعلى عناصرها الأساسية هو التعرّض للصدمات المفاجئة والمتوقعة والسعي للتأقلم معها بوجه أو بآخر. فهي شخصية مرعوبة جبانة خائفة مترقبة تتوقع حدوث الشرّ لها بسبب ذاتها وحقيقتها.

أمّا الشخصية العقلانية، فهي شخصية أخرى تتكوّن بعض البلوغ وبداية الاستقلالية في أمر المعاش والأمن والفكر إلى حدّ ما، وهذه الشخصية تدور حول العقل، بمعنى أنها تبني نفسها على عوامل الفكرة والعلم والتجربة والقيم المنظمة ومنظومة قيم وأخلاق المفترض أنها متناسقة ومتناغمة ولها أغراض وغايات وجودية وخارجية صادقة في اعتقاد صاحبها. هذه هي الشخصية التي كل ما فيها مبرر بأفكار وفلسفة وحجج. فحين تقول لصاحب هذه الشخصية "لماذا تفعل كذا" سيأتيك ببراهين العقل والنقل يؤيد فيها ما يفعله وما لا يفعله وكيف أن ما يفعله هو لازم العقل ومقتضى التجربة وأحسن ما يمكن القيام به في هذا الموقف ولعلّه يراه أحسن ما يمكن أن يقوم به أي إنسان. الشخصية العقلانية هي طبقة أخرى وشخصية جديدة موجودة إلى حد ما باستقلال عن الشخصية المصدومة، وفوق الذات الأصيلة التي لا تعرف لا عقل ولا خلافه وإنما تعرف ما تريده والسلام.

أمّا تضارب الشخصيات، فعلى عكس ما نتوهمه من أن لكل إنسان شخصية واحدة هي إمّا كذا وإمّا كذا، الواقع الذي ينكشف بالنظر الجرئ واللامبالي بالعواقب، هو أن في نفوسنا شخصيات متعددة ومتضاربة غير متصالحة ولا متناغمة. وكل شخصية تظهر أو تطغى في فترة ما أو في مواقف محددة، ولعل الشخصيات تتضارب في الموقف الواحد فيظهر التناقض أو اللامعقولية والتناسق في موقف الفرد. قد يقول لنا عقلنا بأن الأفضل هو س، لكن نجد نفسنا نفعل ص، ونستغرب من هذا الفعل الذي نرفضه عقلياً تمام الرفض وعندنا سبعين سبب لعدم القيام به، ومع ذلك نجد أنفسنا نفعله. الواقع أننا نفعل ص لأنه ناتج عن شخصية غير الشخصية العقلانية التي حكمت بالفعل س. ثم قد نجد أن عقلنا حكم بالفعل س، ونحن قد فعلنا ص، لكننا حين ننظر في عمق نفوسنا نجد أننا لا نريد لا س ولا ص لكننا نريد م. وعلى غرابة هذا الوصف، إلا أنك إذا تأملت وراقبت نفسك وأفعالك ستجد ما هو أعقد وأغرب من هذا الوصف المبسط إلى حد كبير. افتراض وجود شخصيات كثيرة متضاربة أقرب إلى الواقع النفسي لكل فرد من افتراض وجود شخصية واحدة يجب أن تكون متناسقة اتساقاً مطلقاً ولو بالجبر والإكراه والذي لن يقدّم ولن يؤخر في الحقيقة شيئاً. راقب نفسك كما هي وليس كما تتمنّى أن تكون. حينها فقط يمكن أن تبدأ بمعرفة الطريق إلى ما تتمنّى أن تكون عليه، هذا إن لم تصل إلى الحقيقة التي جعلتك تتمنّى ما تريد أن تكونه وتكتشف حينها أنك لا تتمنّى ما تتمنّاه وإنّما تريد شيئاً سواه.

بسبب التضارب بين الذات والشخصية المصدومة والشخصية العقلانية، يعصب تمييز مُراد الذات من رغبات الشخصيات المصطنعة والمزيفة. فما تظنّ أنك تريده قد يكون غير ما تريده، لأن ما تريده مدفون تحت تراب وحجارة كثيرة وثقيلة. جزء كبير من التحليل والتأويل النفسي غايته حصول التمييز بين الذات والشخصية المصدومة والشخصية العقلانية. إلا أن الفكر قد ينسجن في الشخصيات المصدومة ويكرّس نفسه تمام التكريس لهذا الجانب فقط ويعتبره هو الكل ولا شيء غيره، فيبحث فقط على التضارب بين

الشخصية المصدومة والشخصية العقلانية، ويعتبر الأصالة والحقيقة في المصدومة والزيف والتزوير في العقلانية، ويعمل على إطلاق سراح رغبات الشخصية المصدومة ويعتبر ذلك هو العلاج والشفاء والخلاص من الكبت والقمع والخداع الذي تسببت فيه الشخصية العقلانية. وهذا قصور شديد وانحراف خطير. فكّر فيها. كيف تحدث لك "صدمة" إلا إن كانت لك حقيقة معينة تريد الإفصاح عن نفسها ولها مسار معين. إن كنت أنت لا شيء، فكيف تحدث لك صدمة بسبب شيء أو آخر أيا كان. هذا ما لا يجيب عنه الذين يبحثون فقط في الصدمات الطفولية ولا شيء غيرها. فمثلاً، يقول أصحاب مذهب التحليل النفسي الفرويدي أن الجنس هو كل شيء، والصدمات الطفولية كلّها لها علاقة بشكل أو بآخر ا بالجنس وأدوات الجنس. نعم هذا مفهوم إلى حد كبير جداً، لكن لماذا تحدث الصدمة في موضوعات الجنس أصلاً ولماذا لا تحدث في موضوعات أخرى أيضاً. والواقع أننا لو تأملنا في صدماتنا الطفولية سنجدها راجعة أيضاً إلى أمور غير جنسية مثل الشعور بالعجز والضعف والألم والخوف من الوحدة وترك الأهل والفراق والموت والاعتماد على الآخرين. نعم، الجنس في جميع الأمم الكبرى وكثير من الصغرى كان ولا يزال الموضوع الأكبر لعمليات المنع البشري والعجز والألم الطبيعي. فمثلاً، حين يبدأ الفرد بالرغبة في الاتصال الجنسي بشكل أو بآخر بفرد آخر، ويرى تهديد أو عقوبة أهله بسبب ذلك واستنكارهم له بحِدّة وشدّة، فستحدث له صدمة. حين يشعر بالألم في بدنه ونفسه بسبب إرادته التعبير عن جنسيته مع عجزه عن إيجاد شريك لإتمام ذلك معه، سيشعر بالعجز الاجتماعي أو الطبيعي وبالتالي الصدمة. لكن تأمل جيّداً في هذه الأمثلة. لماذا يخاف الفرد من استنكار أهله له؟ إن قلنا لأنه يخاف الألم الذي سيوقعونه به في بدنه، رجع السؤال إلى سبب خوفه من الألم البدني. وإن قلنا لأنه يخاف عن معيشته التي يأتيه بها الكبار، حسناً وماذا سيحدث إن فقد معيشته، سيموت، فهو يخاف من الموت إذن في حقيقة الأمر، فلماذا يخاف من الموت. فمدار التحليل على الخوف من الألم البدني والخوف من الموت.

فنسأل عن الألم البدني: لماذا يخاف منه؟ أنه شعور مؤلم، وتفسيره في ذاته. لكن هذا لا يفسّر سرّ الشعور بالصدمة. بدليل أننا نجد نفس الفرد سواء وهو صغير أو بعد أن يكبر يعرّض نفسه للألم باللعب والرياضة والمشاكل، ولا تحدث له صدمات بسبب هذه الآلام فضلاً عن أن يخاف منها ويرتعب بسببها، بل يقبلها بنحو عادي بل لعلّه يميل إليها كوسيلة ضرورية لتحصيل منفعة من ورائّها. أو لعلّه ممن يجد شيئاً من اللذة في الألم كما هو معلوم في بعض الحالات. فالألم من حيث هو ألم لا يفسر السبب الحقيقي للصدمة النفسانية. فضلاً عن أن الألم يقع على البدن وينعدم بعد زوال مفعوله، لكن الصدمة تقع في الذهن وتبقى سنوات طويلة، فكيف أمكن لحدث زائل أن يؤثر بذاته وبدون انضمام شيء آخر إليه أثراً دائماً. هذا يحتاج إلى تفسير. فماذا عن الموت: لماذا يخاف منه وهو لا يعرفه ولم يجرّبه وقد يخاف منه حتى وهو لم يشهد في حياته إنساناً مات حتى يدخل ولو احتمال بسيط أنه خاف من التعرّض لنفس مصير ذلك الميّت فحدثت له صدمة. فالموت بالنسبة للطفل والصبي هو شيء أشبه بالمعدوم الذي لا يفهمه ولا يدرك وجوده بالمعنى الذي يدركه الكبار أصلاً. ثم على فرض أن الموت هو انعدام كلّي تامّ للنفس، فكيف تخاف النفس من وقوع شيء إذا وقع لن تشعر أنه وقع أصلاً ولن تشعر أنها خسرت شيئاً وحياتها انتهت أساساً. ثم إذا انتقلنا إلى مرحلة الكبر، سنجد أن الإنسان قد يصل إلى مرحلة ليس فقط لا يهاب فيها الموت بل يُقدِم عليه طوعاً ويعرّض نفسه لمواقف خطرة احتمالية الموت

فيها عالية مثل عمل الشرطة والمطافئ والجيش. فالموت بنفسه وبدون انضمام شيء آخر إليه لا يفسّر كونه صدمة للذات.

إذن، المستوى العادي من تحليل النفس لا يغوص إلى العمق المطلوب لتفسير ما حدث ويحدث.

السؤال الآن: كيف نكتشف ذاتنا من جديد ونخرق حجاب الشخصية المصدومة والشخصية العقلانية.

واحدة من الطرق الممكنة هي استعمال التحليل والتأويل. التحليل بمعنى النظر في ما تنتجه النفس من ظواهر وتحليلها إلى عناصرها، ثم التأويل بمعنى إرجاع هذه العناصر إلى أسباب مستقرّة تؤدي إلى تفسير تلك الظواهر. فالبداية هي المراقبة، ثم الملاحظة، ثم التحليل، ثم الجدل، ثم التأويل. والجدل مرحلة مهمة لأنّها التي ستحدد مسار التأويل الأقوى. إلا أن هذا الطريق عقبته الكبرى في خطوته الأولى، أي المراقبة. المراقبة تفترض أن الشئ الذي سيُراقِب له قدرة على رؤية الشئ الذي سنراقبه، وبعد افتراض القدرة نحن نفترض وجود الإرادة للقيام بذلك. والحال أن القدرة مشكوك فيها، والإرادة مشكوك فيها. لماذا؟ أمّا القدرة، فإننا من جهة حين ننظر في أنفسنا -لا أقلّ في هذه المرحلة- لا نكاد نرى شيئاً، بل نرى سواداً وظلاماً، وكل فترة وفترة تخرج لنا فكرة أو شعور أو خيال. فنحن نرى آثار ولا نرى المصدر الذي ينتج هذه الآثار ويحددها ويرتبها. والنظر في الأثر ليس مثل النظر في المصدر. ومن جهة أخرى، حين ننظر في ذكرياتنا أو حاضرنا، فإننا لا نعلم إن كان الشئ المهمّ قد تمّ حجبه وإخفاؤه بسبب الصدمة أو الخوف عموماً سواء خوف النفس من الرقيب النفساني المولود من الرعب الطفولي والتهديد الأبوي أو الخوف من الشعور بالأثر السئ لتذكّر حوادث أو شخصيات أو رغبات معينة كانت سبباً في حدوث صدمة للنفس. فما الذي يضمن أننا نرى الصورة كاملة غير محجوبة؟ لا يوجد ضامن في حدود أنفسنا. هذا بالنسبة للقدرة. وأمّا بالنسبة للإرادة، فهل تريد فعلاً أن تكتشف هذه الأعماق المظلمة والعميقة والخفية من نفسك؟ هل تريد البحث والتفتيش عن أشياء أنت من حيث تشعر أو لا تشعر بقيت سنوات طويلة تخفيها وتسترها وتجمّلها وتضع أمامها ألف سور وسور فقط لمحاولة التخلّص منها أو التحرر من سلطانها أو عدم التعرّض لألم الإقرار بوجودها ولو في حدود نفسك وباطنك وإن لم يظهر للآخرين من حولك؟ هذا أيضاً مشكوك فيه ولا نعرف سبباً عادياً يجعل إنساناً يُقدِم على هذه المغامرة الخطيرة التي لعل فتحها بعض نضج العقل والقدرة القوية على التذكّر المتّصل والشامل ستجعل الآثار السلبية أقوى وأبقى مما مضى. فما الذي يمكن أن يفتح هذا الباب؟ لعل واحد من الأسباب هو وجود ألم نفساني رهيب حالياً بحيث تكون إرادة التخلّص منه أقوى من الخوف من حدوث آثار جانبية بسبب فتح أبواب أغوار النفس وإطلاق ما فيها من جثث وتنانين وأشباح قديمة. سبب آخر متوقع هو الفضول الجامح والمغامر والذي عادة ما يكون باعثه هو اعتقاد وجود لذّة وفرح عظيم في نهاية الطريق بناء على تصور الباحث الغواص أنه بقيامه برفع كل تلك الحجب وكشف تلك الأسرار سيتحرر وعيه وينطلق إبداعه ويخفّ ثقل الماضي الحاضر في أعماق لاشعوره فيجد رضا أكبر وسعادة أعظم، فيتحمل من أجل ذلك مخاطر البحث والكشف والاكتشاف. سبب ثالث أيضاً معقول إن تأملته هو إدراك الباحث أن ذاته الحقيقية مخفية وراء هذه التشوهات الشخصية المصطنعة، وفي سبيل تحرير ذاته التي هي هو وهو هي، لن يبالي بكل ألاعيب وتزييفات الشخصيات المصدومة والعقلانية التي نشأت بسبب تأثيرات أشخاص أو حوادث أو عناصر لا يراها فوقه وقد بلغ الآن واستقلّ إلى حد كبير فيحترم ذاته بقدر أكبر من احترامه لهؤلاء أو لعلّه من شدّة كرهه لهؤلاء الناشئ عن إدراكه للخلل الذي أحدوثه في نفسه سوف يبحث ويسعى لتكسير وهدم كل ما نشأ في نفسيته بسببهم حين كان صغيراً عاجزاً عن

الدفاع عن نفسه وتوجيه فكره وتحقيق إرادته. نعم، توجد أسباب كثيرة يمكن أن تدفع الشخص للدخول في هذه المغامرة. إلا أنه مع وجود هذه الأسباب، عدد الداخلين في هذا البحث أندر من الكبريت الأحمر.

أمّا عن نفسي، فقد دخلت وغامرت، وعشت أياماً بسبب ذلك هي أسود من قلب الشيطان، ولكن جاءت خلالها وبعدها أيام هي أطيب من رائحة الفردوس. وبسبب ذلك أدعو الجميع إلى الدخول بقوّة في هذا الطريق، فإن الحياة قبله لا قيمة لها، والحياة بعدها لانهاية لعظمتها. وبعد هذه المقالة سأذكر أهمّ ما ظهر لي إلى يومي هذا من سلوكي في هذا الطريق الذي كل يوم يمرّ أكتشف فيه شيئاً جديداً عن نفسي والوجود الذي أنا فيه وهو فيّ.

....

(مقدمات لتعلّم مواضيع كتاب الله)

١-السؤال: هل المقصود من كتاب الله أن نتبرك به فقط أو نتعلّم منه؟
أ/ تبرير السؤال: إن كان القصد من الكتاب هو فقط التبرك به واستشعار حضور الله فينا وبيننا بتلاوته وما شابه من الأمور التي لا تحتاج إلى فهم ودراسة خاصّة لاستيعاب معانيه ومقاصده، فلا داعي أصلاً لبحث مقدمات تعلّم مواضيع كتاب الله، لأنه في هذه الحالة لا يكون غرضنا التعلم. والتبرك بمجرد التلاوة وسماع الألفاظ حاصل حتى للذي لا يعرف العربية فضلاً عن معرفة التعقل وشروط الدراسة والتأمل في الكتاب الإلهي. كيفية تعامل المسلم مع كتاب الله مبنية على إجابة هذا السؤال. وهو أهمّ سؤال لأنه أوّل سؤال وأكبر سؤال.
ب/الجواب: المقصود الأساسي تعلّم الكتاب الإلهي.
ج/دليل الجواب: الكتاب نفسه. فإنه قال "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكرا أولوا الألباب". فذكر الإنزال ثم ذكر المقصود من الإنزال بحرف اللام من "ليدبروا..وليتذكر". والتدبر عمل عقلي وليس مجرد مرور على الألفاظ بدون فهمها. قال في آية أخرى "ليتفقهوا في الدين" وقال "كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون"، فذكر التفقه والتعلم والدراسة. ثم جعل الذين لا يسمعون ولا يعقلون مرّة بمنزلة الأنعام بل أضلّ سبيلاً، ومرّة جعلهم من أهل النار الذين يقولون "لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير". قال في آية "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا"، ولم يقل أن يعتصم بعضنا ببعض، ولم يقل أن نعتصم بأشخاص يعتصمون أو نعتقد أنهم يعتصمون بحبل الله، بل أمرنا كلنا "جميعا" أن نعتصم مباشرة ب"حبل الله". وحبل الله هو كتابه، ولا يمكن الاعتصام بكتاب الله مباشرة إلا إن كان كل واحد فينا يسعى في تعلمه ودراسته والتفقه فيه مباشرة. ويعزز هذا المعنى أن الله لم يجعل من أعذار الناس يوم القيامة أن يقولوا "إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلّونا السبيلا"، فلو كان تقليد الآخرين في أمر الدين ينفع الإنسان لوجب أن ينفع كل إنسان، فإن العذر الذي يدعيه البعض لتجويز التقليد هو نفس العذر الموجود في الأقوام كلّها، فمثلاً يقولون بأن جمهور الناس مشغول بتحصيل المعاش ولذلك لا يتفرغون لدراسة كتاب الله وتعلمه، والردّ على ذلك: أوّلاً، على كل إنسان أن يحصل معاشه بنفسه ويأكل بشغل يده وقد قسّم الله الليل والنهار من أجل هذا الغرض فقال "وجعلنا النهار معاشا" فالواجب على كل قادر أن يشتغل لمعاشه بنفسه ويقسم يومه حتى يكون لتحصيل المعاش وقت ولتحصيل العلم بكتاب الله وقت ولذلك قال "قم الليل إلا قليلاً" و قال "يتلون آيات الله آناء الليل وأطراف النهار" ولم يذكر التلاوة في كل النهار بل جعله في أطرافها، لأن معظم النهار مخصص لأمر المعاش في القسمة الأساسية ليوم المسلم والمسلمة. ثانياً، إن كان الاشتغال بالمعاش يبرر للإنسان أن يقلد في دينه ولا يتعلم أمر ربه ونفسه ومعاده وينظر في أمر وجوده ونفسه، ويبيح له اتباع مَن يتفق أن يكونوا في قومه ظاهرين يضعون الأفكار والأوامر للناس، فيجب عدلاً أن يتم إعذار كل قوم كفروا بالأنبياء والرسالة ولم ينظروا ويفكروا في ما يأتي به النبي، لأنهم سيحتجّون بنفس الحجة ويقولوا "كنا مشغولين بأمر المعاش ولم نتخصص في هذه الأمور المعرفية الدينية فاتبعنا سادتنا وكبراءنا فأضلّونا السبيلا". وحينها لا معنى أصلاً دعوة "الناس كافة" إلى أمر الله. وهذا باطل كما تراه. إذن، على كل أحد بلا استثناء أن يسعى في تعلم كتاب الله بنفسه، ويستعين على تعلّمه بمن يشاء الاستعانة به بحكم "وتعاونوا على البرّ والتقوى" وبحكم "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون".

٢-السؤال: هل في كتاب الله المواضيع التي أراد الله منا تعلّمها أم لا؟
أ/تبرير السؤال: قد يبدو السؤال بديهياً ولا يحتاج إلى نظر. لكنه يحتاج إلى ذلك. والسبب أن الاعتقاد بأن كتاب الله قاصر عن تعليم ما أراد الله تعليمه من أمور، سيؤدي إما إلى الابتعاد عنه وإما إلى البحث في مصادر أخرى ومراجع أخرى فيها تلك المواضيع وحيث أن كتاب الله لا يشتمل على قائمة مراجع غير ذاته لتبيين أمر الله الذي أنزله إلينا فإن النزاع سينفتح إلى مالانهاية بين المسلمين وسيحدث الضلال بلا شك.
ب/الجواب: في كتاب الله كل موضوع أراد الله تبيينه لنا.
ج/دليل الجواب: الكتاب نفسه. لأنه قال "ذلك أمر الله أنزله إليكم" ، وقال "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" وفي آية "هم الظالمون". وقال في أخرى "نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء". فكل شيء أراد الله تبيانه فقد بينه في الكتاب الذي نزله على رسوله وبلغنا إياه. وقال أيضاً "أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يُتلى عليهم" فدلّ على أن في الكتاب كفاية في البينة والهداية والصلة بالله. والآيات في هذا المجال كثيرة وفي ما ذكرناه كفاية لمن أراد الهداية. قد تقول: إذا كان في كتاب الله الكفاية فما الحاجة إلى أي كلام إنسان آخر وأي كتاب حتى هذا الكلام الذي تكتبه أنت الآن ما الفائدة منه؟ أقول: القرءآن نفسه يجيب على هذا السؤال فيقول "إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون". تأمل فيها. كيف يقول "بيناه للناس في الكتاب" ويقول في نفس الوقت "يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى"؟ كيف نجمع بين بيانه للناس في الكتاب وبين كتم ما في الكتاب عن الناس؟ الجمع هكذا: هو مبين في الكتاب لكن ليس كل أحد يفهمه فإذا بينه الله لبعض الناس فعلى هؤلاء أن يبينوه لبقية الناس. وهذا يصدق في جميع العلوم بلا استثناء. فقد يوجد الكتاب الواحد عند ألف إنسان، لكن لا يفهمه حق فهمه أو لا يفهم بعض أموره إلا بعض الناس، فعلى الذي فهم أن ينبه ويسعى في تفهيم مَن لم يفهم. وكل إنسان جاهل وعالِم في آن واحد. جاهل بأمور وعالم بأمور، وعليه أن يسعى في توسعة دائرة علمه وتضييق دائرة جهله، وكذلك عليه إعانة غيره على نفس الأمر. فإذا تعلمت شيئاً، علّمه غيرك. وإذا عرفت أن غيرك عنده علم تريده، فاذهب وتعلّمه منه. كذلك الحال مع كتاب الله. وقد قال الله لرسوله "فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك" في حالة معينة. فأجاز من ناحية المبدأ أن يسأل قارئ الكتاب مَن قرأ الكتاب من قبله، وهو بمعنى التعلم من المتعلّمين غيرك وإن كان الكتاب واحداً وهو بيد الجميع. فأنا أدرس وأنت تدرس نفس السورة، لكن قد تفهم أنت منها ما لم أتنبه له، وقد يبيّن الله لك ما لم يبيّنه لي، والآية تقول بأنه عليك أن تعلّمني ما بيّنه لك ولا تكتمه. وليس من الأعذار المقبولة أن تقول: لو أراد الله أن يعلّمني لعلّمني بدون تعليمك أنت لي. فإن مثل هذا المنطق هو الذي ردّ عليه في سورة يس في آية "وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله، قالوا أنُطعم مَن لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين". فمعرفة القرءآن من الرزق الإلهي، وكما أن الله رزق إياه فكذلك عليك أن تُطعم أنت غيرك مما أطعمك الله، لأن الإنسان عبد من جهة يأخذ من الله، وخليفة من جهة يُعطي خلق الله. فقد يضع الله الطعام القرءاني في يدك، حتى تُطعم غيرك، كما حصل مع آدم والملائكة، فإن الملائكة أرادوا علماً من الله فقالوا "لا علم لنا إلا ما علمتنا" لكن تعليم الله لهم تجلى في صورة آدم إذ أمره الله بتعليم الملائكة "يا ءادم أنبئهم بأسمائهم". كذلك الحال بين أهل القرءان. فأحياناً، يحصل لهم العلم مباشرة من القرءآن، وهو مثل تعلّم آدم من الله مباشرة. وأحياناً يحصل لهم العلم بالوسيلة من إنسان، وهو مثل تعلم الملائكة من آدم. وكلّه جائز. والله هو المعلّم في

الحقيقة في كل حال، "الرحمن. علّم القرءان". وكما أننا تعلّمنا القرءآن من الرسول، كذلك يعلّم بعضنا بعضاً. والآية تقول "أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها"، فالماء النازل هو القرءآن، والأودية هي قلوب وعقول المؤمنين، وكل قلب يستوعب من القرءآن بقدر سعة القلب وليس بقدر سعة القرءآن. ولذلك قد يتسع قلبك لعلم لا يتسع له قلبي، فتأتي أنت وتعينني على حفر وتوسعة قلبي بتعليمك وتنبيهك لي. والآيات في هذا المجال كثيرة. والمهم أننا كلّنا ندور في فلك القرءآن، ونعلّم بعض القرءآن، ولا يعلّم بعضنا عبادة بعضنا البعض ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله مما يناقض التوحيد الذي هو جوهرالقرءآن.

٣-السؤال: هل الكتاب يذكر الموضوع في مكان واحد أو أمكنة مختلفة؟
أ/ تبرير السؤال: إذا كان في مكان واحد، فحينها البحث سيكون في هذا المكان فقط، فيجوز الاستدلال على الموضوع بالنظر في مكان واحد فقط. لكن إذا كان في أمكنة متعددة، فحينها لا يجوز الاستدلال على الموضوع بذكر الآيات الواردة في هذا المكان دون سواه، بل لابد لإتمام الاستدلال من استقراء الآيات في الكتاب كلّه.
ب/ الجواب: الأصل أن الكتاب يذكر المواضيع في أمكنة مختلفة.
ج/ دليل الجواب: الاستقراء. لو أراد الله أن يشرح المواضيع بتمييز كل موضوع بمكان، لجعل سورة مثلاً أو أجزاء مخصوصة لكل موضوع حتى يستوفيه من جميع جهاته، كما نجد في كتب الفقه أو القانون أو العقيدة مثلاً التي تخصص مكاناً واحداً لكل موضوع فتجمع أطرافه ومسائله. كتاب الله ليس على هذه الشاكلة كما يعرفه كل مَن طالعه حتى إن لم يدرسه تفصيلاً. مثال: حتى موضوع مثل تقسيم التركة المالية للشخص بعد وفاته، نجد بعض الآيات في البقرة، وبعضها في النساء، وغيرهما. ثم نجد آيات الميراث ثلاثة متصلة في أوّل سورة، وواحدة منفصلة في آخر السورة وهي آية الكلالة. وهكذا لا نجد موضوعاً واحداً تم استيفاؤه كلّه في مكان واحد من كل وجه بينه الكتاب نفسه.

٤-السؤال: هل مواضيع الكتاب مجملة أم مفصلة؟
أ/ تبرير السؤال: إذا كانت مواضيع الكتاب مجملة، بمعنى أنها عامّة لا يمكن العمل بها بسبب عموميتها واحتمال هذا العموم لأمور متضاربة ومناقضة لأصول في الكتاب نفسه أو أن مواضيعه مبهمة غير مفهومة، فهذا يعني إمّا أن الكتاب لا يمكن العمل به وتحقيق مواضيعه في الواقع الذي يحتاج إلى فهم وتخصيص الموضوع قبل تنزيله على الواقع، وإمّا أن الكتاب مفتقر إلى كلام آخر (سواء كان شخصاً أو تاباً) حتى يشرحه ويفصله ويبيّن مجمله ويحلّ إشكالاته ويرفع إبهامه. فإن كان الكتاب مجملاً، فلا يمكن دراسته وفهم مواضيعه بالنظر فيه وحده. وإن كان الكتاب مفصّلاً بالقدر الذي يريده الله طبعاً وإن خالف هذا التفصيل إرادة الناس، فحينها يمكن الاكتفاء بدراسة أي موضوع ومعرفة موقف الكتاب منه بالنظر في ذات الكتاب واستقراء آياته وهو محصور من "بسم" إلى "الناس".
ب/ الجواب: الكتاب مفصّل غير مجمل ولا مبهم بالقدر الذي أراده الله.
ج/ دليل الجواب: الاستقراء. والعقل. والتجربة. فإن الله ذكر في أكثر من موضع أن الكتاب مفصّل تفصيلاً، مفصّل علم، تبيان كل شيء، تفصيل كل شيء، فصلت من لدن حكيم عليم. هذا أوّلاً. ثانياً، إن كان الكتاب ة مجملاً، والعمل لا يكون إلا بالتفصيل، فحينها المرجع الثاني سيكون هو الأعظم والمرجع الحقيقي للأمّة وليس كتاب الله. والواقع أنه ليس لدينا أي شخص أو كتاب كتبه بشر يوازي في بيانه

وقوّته ومرجعيته وإلهيته مثل القرءآن. ثالثاً، أمر الله أنزله في كتابه، وعبد الله يطيع الله، فطاعته تكون باتباع كتابه لا غير. رابعاً، قد نظرنا في المواضع التي ادعى البعض أنها غير مفصلة في كتاب الله، فلم نجد لديهم حجّة، وحاصل احتجاجهم هو "بما أن تفصيلاتنا غير موجودة في كتاب الله فكتاب الله ناقص". وهي حجّة داحضة. لأن عدم وجود التفاصيل في كتاب الله، يجعل هذه التفاصيل والشروط باطلة أو في أحسن الأحوال ثانوية احتمالية واختيارية وتطبيقية لبعض الاحتمالات التي قررها الله في كتابه. والشرط الذي ليس في كتاب الله باطل. خامساً، بالتجربة حين أردنا دراسة موضوع لم يسبق أن درسه أحد بالتفصيل ووضع دراسته المفصلة عنه للناس، وكنّا نظن أن الموضوع غير مفصّل في كتاب الله، فإذا بالتجربة تثبت عكس ذلك تماماً بل يمكن الاستفادة من آلاف الآيات في بيان هذه المسألة الدقيقة. وحاصل هذه الحجّة التجريبية هي هذه "ضع المسألة التي تريدها من أمر الدين الذي نزل فيه كتاب الله، ثم ابحثها في كتاب الله من بائه إلى سينه، آية آية، كلمة كلمة، حرفاً حرفاً، فإن لم تجد التفصيل الكافي، فلك أن تدعي أن كتاب الله غير مفصّل تفصيلاً". أمّا أن تنظر في ذاكرتك فلا تجد الآيات تهجم عليك فتدعي أن الكتاب غير مفصل، أو تقرأ قراءة عرضية سطحية غير دراسية تدقيقية فتدعي أنه غير مفصل، أو تأخذ بما قاله الآباء الذين لم يهديهم الله لظلمهم أو غفلتهم أو انشغالهم عن القرءآن بكتب وقضايا أخرى أو لوضعهم أصول دين وفقه لا يستمد حقيقة الاستمداد من كتاب الله بل يجعله عرضاً أو يتخذه مهجوراً أو ما أشبه فتدعي مثلهم أن كتاب الله غير مفصل، فهذا وغيره كلّه من الباطل والضلال عن أمر الله. دع عنك التغافل والتقليد والعجلة. الكتاب أمامك. اللسان عندك. العقل فيك. والله معك. فافتح كتابه واقرأه وادرسه من أوّله إلى آخره في موضوع واحد واضح عندك، ثم انظر ماذا ترى. فإن وجدته غير مفصل فلك دعواك. وإلا فالبينة على المدعي. ولذلك في الآية "أفغير الله أبتغي حَكَما وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مُفصّلا" فتحكيم الله هو تحكيم كتابه المفصّل. وكأن الآية تستبق دعوى ستحدث وقد حدثت ولا زالت موجودة إلى يومنا هذا، وهي أننا نحتاج إلى تحكيم غير كتاب الله لأنه غير مفصّل. فتم اتخاذ المراجع من غير كتاب الله بل المخالفة له بحجّة أن كتاب الله مبهم وفي هذه المراجع والحكام التفصيل الذي افتقر إليه كتاب الله. وليس أن أولئك قوم من الذين يعرفون ما أنزله الله في كتابه ويشرحونه ويبينونه للناس كما أمرت الآيات ذاتها، بل دعواهم أن القرءان نفسه مفتقر للتفصيل ولذلك هم بحاجة إلى شيء غير الله وكتابه وحديثه. فقضية كون الكتاب مجمل أم مفصل من أخطر وأهمّ القضايا بل هي-حسب الآية السابقة-راجعة إلى تحكيم الله وتوحيده من عدم تحكيمه سبحانه والإشراك به. فتأمل.

٥-السؤال: هل أفكار وأحكام الموضوع الواحد في الكتاب متناقضة أم متكاملة؟

أ/ تبرير السؤال: إن قلنا بأن الأحكام (العلمية أو العملية) متناقضة، فهذا أوّلاً يرفع الثقة بالكتاب لأن التناقض في الأحكام العلمية الراجعة إلى حقيقة الوجود تعني أن الكتاب مشتمل على الكذب ومخالفة الحق، وإن كان التناقض في الأحكام العملية (التناقض التام وليس اختلاف شروط الشئ الذي يغير الموضوع) فهذا يكشف عن جهل وقصور في حكمة واضعه فلا يمكن تصديق نسبته لله تعالى الحكيم سبحانه. ثانياً، لا يمكن العمل بالكتاب إن كان متناقضاً، لأن مشروعية الكتاب كلّية بمعنى أن كل جزء منه يستحقّ من الحرمة والاتباع مثل الجزء الآخر، فإذا تناقضات الأجزاء ولا يمكن العمل بها كلّها في آن واحد، فحينها تسقط مشروعية العمل بالكتاب كلّه ويصبح في حكم المستحيل. مثلاً إن وجدنا آية تأمر بالصلاة، وآية تنهى عن الصلاة، من كل وجه، فلا يمكن العمل بالحُكمَين، بالتالي تسقط مشروعية

العمل بالحكمين معاً. وهكذا في بقية أشكال التناقض والاختلاف في الموضوع الواحد. ومن هذا القبيل مثلاً تناقض القانون الواحد الصادر من المجلس التشريعي الواحد، فهذا من جهة يكشف عن بشرية وقصور واضع القانون، ومن جهة أخرى يوجب إصدار قانون جديد أو تعديل ليرفع التناقض، وبما أن كتاب الله قد تمّ نزوله وتم الدين كما نصّ عليه بنفسه فالتناقض لا يمكن رفعه لأنه لا اكتاب جديد والحكيم المطلق لا يُعدّل أخطاؤه إذ لا خطأ في حكمه ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولكن إذا قلنا بأن الأحكام متكاملة، فهذا يعني أنه يمكن الجمع بين الأحكام واكتشاف التكامل بينها لإعطاء رؤية شاملة عن الموقف القرءآني من الموضوع المطروح. فالعلم والعمل بالكتاب يتوقف على الإجابة على هذا السؤال وهو هل أحكامه متناقضة أم متكاملة؟

ب/ الجواب: أحكام الكتاب متكاملة.

ج/ دليل الجواب: الاستقراء. والإيمان.والتجربة. أمّا الاستقراء، فإنه من جهتين، الأولى لم نجد تناقضاً في كتاب الله حتى الآن، وكل تناقض عرضه الناس فيه لم يثبت لدينا أنه تناقض حقيقي. وهذا أمر مفتوح ويستطيع أي شخص أن يحاول إثبات بطلان دعوانا هذه بالإتيان بمثال على تناقض في كتاب الله. الثانية، الآيات تنص صراحة على عدم وجود مثل هذا التناقض المسمى بالاختلاف في كتاب الله كما قال "أفلا يتدبرون القرءآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً". فالآية تطرح معياراً لتمييز الكتاب الذي من عند الله من الكتاب الذي ليس من عند الله، والمعيار هو النظر في الكتاب ذاته لرؤية تناسقه وتكامله وتوافق مضامينه العلمية والعملية، أم اختلافها بحيث يثبت بعضها ما ينكره البعض الآخر، ويقرر بعضها ما يرفضه البعض الآخر على المستوى العلمي والعملي إذ الكتاب علم وعمل. وهذا مقتضى الإيمان بكتاب الله. أي بالنسبة للمؤمنين بكتاب الله، إن بنوا نظرتهم له على وجود اختلاف فيه، فمقتضى هذه الآية يوجب عليهم تكذيب نسبته إلى الله واعتباره قد جاء من عند غير الله. فلا يمكن لموقف المؤمن أن يكون الاعتقاد بتناقض أحكامه مع الاعتقاد بألوهية مصدره. وأما التجربة، فإني درست موضوعاً دقيقاً من كتاب الله، فلم أجد اختلافاً فيه البتة، بل وجدته متكاملاً متعاضداً يصدق بعضه بعضاً ويعزز بعضه بعضاً. نعم، كل تجربة محدودة، لكني لم أجد تجربة إلى الآن لا عندي ولا عند غيري تناقض هذه النتيجة. وهذه هي التجربة التي بإمكانها نقض هذه النتيجة: تأخذ موضوعاً وتجمع جميع الآيات التي تفيد في كشفه وليس فقط الآيات التي فيها اللفظة التي تدل عليه بل كل آية يمكن أن تفيد فيه بوجه، ثم تستنبط الأحكام وتستخلصها بنحو صحيح موافق للعربية والروابط العقلية بين المعاني، فإذا انتهيت إلى وجود تناقض بين القضايا العلمية أو الأقضية العملية، فحينها يصدق قولك أن القرءأن فيه تناقض، وبذلك تسقط حجّيته الدينية عن الاعتبار بنفس حكم القرءآن "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً".

إذن، الكتاب فيه مواضيع.

الموضوع فيه متفرّقة يجب تجميعها.

الكلام في الموضوع مفصّل يجب كشف تفاصيله والتدقيق فيها.

أحكام الموضوع متكاملة يجب معرفة حيثياتها والتنسيق بينها.

هذه هي دراسة كتاب الله حق دراسته.

وآية اشتمال الكتاب على مواضيع الدين هي قوله {ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء}.

وآية كون الموضوع متفرّق فيه قوله {وقرءاناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ورتلناه ترتيلاً}.
وآية كون الموضوع مفصّل فيه قوله {أفغير الله أبتغي حَكَماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مُفصّلاً}
وآية كون أحكام الموضوع متكاملة قوله {أفلا يتدبرون القرءآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً}.
والحمد لله ربّ العالمين.

....

فهم العالَم وتفسيره يكون بمعرفة الأسماء الإلهية

لأن كل موجود وكل حادث هو أثر من آثار الأسماء الإلهية. تحليلياً يمكن وصف الوجود كالتالي: الهوية الوجودية المطلقة تتجلّى في الأسماء الحسنى، الأسماء الحسنى لها أعيان ذاتية في حقيقتها فالرحيم مثلاً له تجليات لانهاية لها هي كل مظهر من مظاهر الرحمة كرحمة الأم بولدها ورحمة الغني بالفقير وكل رحمة ممكنة على الإطلاق وهكذا في كل اسم من الأسماء الإلهية، إلا أن هذه الأعيان والمظاهر كامنة في الاسم قبل الخلق وظاهرة في العالَم بعد الخلق، فوجود الأعيان في الاسم هو مستوى العلم الإلهي "وهو بكل شيء عليم"، وظهور الأعيان في الكون هو مستوى الخلق الإلهي "هو الذي خلق السموات والأرض". فلدينا إذن أربعة مراتب للهوية المطلقة: مرتبة الوجود المطلق وهي الوحدة، مرتبة الأسماء الحسنى وهي الأحدية، مرتبة العلم الإلهي وهي الواحدية، مرتبة الخلق الإلهي وهي التوحيد. فالحق واحد، لكن هذه الوحدة لها مراتب. والمرتبة الوسيطة بين الوحدة وبين الموجودات هي مرتبة الأسماء الإلهية. ولذلك يكون الدعاء بها "قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى" لأن كمال الموجود يكون بالمبدأ الذي صدر منه ويأتي المدد منه وبه وهو الاسم الذي يربّه ويربّيه ويحفظه ويكمّله كما قال موسى "ربّنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى". فلكي تعرف السبب الحقيقي لوجود أي شيء في العالَم، لابد من الرجوع إلى حقيقة الأسماء الحسنى. ولذلك كان أوّل علم علّمه الله لآدم هو الأسماء، "وعلّم ءادم الأسماء كلّها". ولذلك اسم ءادم نفسه في القرءان ينكتب بأربعة أحرف "ء ا د م" لأنّه الذي علم المراتب الأربعة للحق تعالى، فسجدت له الملائكة لفرط نورانيته وجامعية خلافته.

خذ مثلاً هذه الآية : {يأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير}.

أوّلاً، ما سبب تعدد الناس؟ لماذا لا يوجد إنسان واحد فقط؟ السبب هو تعدد الأسماء الحسنى بوجه. فلا يوجد إنسان واحد يستطيع الإحاطة بالحق تعالى من كل وجوهه، بل كل إنسان مهما اتّسع علمه فإنه لا يستطيع أن ينظر إلا إلى قطرة من بحار الحق تعالى ولذلك حتى خاتم النبيين يقول أبداً "رب زدني علماً". من هنا نعرف الأساس الذي تقوم عليه قيمة كل إنسان، لأن كل إنسان يعرف عن الله شيئاً لا يعرفه سواه أو لا يعرفه مثله غيره.

ثانياً، لماذا الإنسان من ذكر وأنثى؟ الآية لا تقول أن الإنسان ذكر وأنثى لكن تقول خلق الناس بدأ من ذكر وأنثى، وهذا مفهوم لأن الناس فيهم ذكر وفيهم أنثى وفيهم خنثى وهو الجامع بين الذكر والأنثى. وسرّ هذه الثلاثية في صورة خلق الناس هو أن الأسماء الحسنى تنقسم إلى أسماء كمال وأسماء جلال وأسماء جمال، فأسماء الكمال التي تشير إلى الوحدة والحياة مثلاً، وأسماء الجلال هي القاهرة والغالبة والمحيطة، وأسماء الجمال هي الغافرة والرحيمة واللطيفة مثلاً. نعم، خلق الناس من ذكر وأنثى، لأن الخلق فعل، والفعل يرجع إلى يد الجلال ويد الجمال والخلق لا يتمّ بأسماء الكمال التي لها الاستغناء عن العالمين "الله غني عن العالمين"، بل الخلق يتمّ من حيث ربوبية الله للعالمين "الحمد لله رب العالمين".

ولذلك قال {إنا خلقناكم من ذكر وأنثى} ولاحظ أن {إنّا} و {خلقناكم} تشير إلى الجمع، ولم يقل: أنا خلقتكم من ذكر وأنثى. والسبب مفهوم لأن أسماء الجلال وأسماء الجمال جمع وليست فرداً. ومرجع الأسماء إلى اسمين : الله والرحمن. ولذلك قال "ادعوا الله أو ادعوا الرحمن". فالله هو الاسم الذي يغلب جلاله جماله، والرحمن هو الاسم الذي يغلب جماله جلاله. فلابد أن يظهر في الكون مظاهر يغلب جلالها جمالها، وهو الذكر، ومظاهر يغلب جمالها جلالها، وهي الأنثى. إلا أنه لابد من وجود مظاهر يتساوى فيها اعتبار الجلال والجمال لأن الآية مرّة تقول "هو الله" وأخرى تقول "هو الرحمن"، فال"هو" هو اسم يجمع بين معنى الله ومعنى الرحمن، فهو اسم يساوي بين الجلال والجمال، ومظهر هذا في الناس هو الشاذ النادر الذي يظهر أحياناً في كل مكان وهو الخنثى.

ثالثاً، لماذا جعلنا شعوباً وقبائل وليس شعباً فقط و شعباً وقبيلة واحدة فقط؟ الشعب ساكن والقبيلة متحركة. السكون يشير إلى الثبات والأصل والحركة تشير إلى التغيّر والفرع. كذلك الحال من حيث التأويل المعنوي في حقائق الأسماء الإلهية. لأن الحقيقة في الاسم وهي العين الموجودة قد تكون ثابتة في العلم الإلهي أو متغيّرة أي الخلق الإلهي. فكل موجود له أصل ثابت في العلم ، وظلّ فانٍ في العالَم. كما قال "وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق السموات والأرض". وكما قال "إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون". فالسموات والأرض شيء موجود في العلم قبل أن يريدهما الحق تعالى ويخلقهما، وبعد الخلق سيرجع كل شيء إلى أصله كالظلّ الذي يرجع إلى شخصه بعد غروب شمس الإرادة الإلهية عنه وينقضي أجله كما قال "إلى الله تصير الأمور". فقولنا "إنا لله وإنا إليه راجعون" يجمع بين وجودنا الثابت في العلم "إنّا لله"، وبين وجودنا المتغيّر في الخلق "وإنّا إليه راجعون". إذن "إنّا" تدلّ على معنى الشعب، و "راجعون" تدلّ على معنى القبيلة. وبما أن الموجودات في العلم كثيرة فإن ظهور رمزها في الإنسان سيكون كثيراً ولذلك كنا "شعوباً" كثيرة لا شعباً واحداً. وبما أن المخلوقات في الكون كثيرة فإن ظهور رمزها في الإنسان سيكون كثيراً ولذلك كنّا "قبائل" كثيرة لا قبيلة واحدة.

رابعاً، ما السبب من التعارف بين الشعوب والقبائل؟ بما أن الأسماء الحسنى كثيرة، فإن معانيها الكثيرة تظهر في كل شعب وكل قبيلة بنحو لا يظهر في غيرها، والتعارف هو معرفة هذه الخاصّية التي لكل شعب ولكل قبيلة. أي اكتشاف المعرفة التي للحق تعالى التي أفاضها على كل شعب وقبيلة. ومن هنا تأتي الخصوصية الفردية لكل شعب وقبيلة، فكل واحدة لديها ميّزة وزاوية وسرّ وقوّة ليست لغيرها وهي التي تميّزها وتجعلها متفردة بين الناس وتعطيها هويتها الشخصية الحقيقية. معنى آخر، هو أن كل اسم يعرف نفسه في الأسماء الأخرى بنحو لا يجده إذا اقتصر على نفسه، فمثلاً إذا نظر اسم الرحيم في ذاته فقط فإنه سيجد الرحمة الخاصّة لكن إذا نظر الرحيم إلى ذاته في اسم الضارّ فإنه سيجد معنى آخر للرحمة وهي الرحمة الباطنة في الضر كرحمة الدواء فإنه يضرّ من جهة ألمه ومرارته لكنّه رحمة من جهة علاجه وراحة المريض. وكذلك كل اسم إذا نظرت إليه في جوهر الأسماء الأخرى سيظهر له معنى جديد عن ذاته. فكل اسم يتجلّى لنفسه في كل اسم آخر. ومعنى ثالث هو أن الاسم يعرف ذاته بذاته ويعرف أيضاً ذاته بأعيانه، فكما أنك تعرف وجهك معرفة مباشرة معرفة بواسطة مرآة مثلاً وتكتسب معرفة بوجهك بواسطة المرآة لا تكون عندك بدون هذه المرآة، كذلك الاسم فإنه يتجلّى لذاته بذاته في أعيانه التي هي مظاهر ذاته، ومن هنا قال العارف الإلهي ابن عربي مثلاً أن سبب خلق العالَم هو "لمّا شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى أن يرى عينها أو إن شئت قلت أن يرى عينه في

كون جامع" يكون له كالمرآة. إذن، التعارف بين الشعوب والقبائل يعكس تعارف الأسماء فيما بينها، وتعارف الأسماء بالأعيان، وتعارف الموجودات فيما بينها من حيث هي مظاهر الأسماء الإلهية.

خامساً، {إن أكرمكم} وجود أكرم وأقلّ كرماً يدلّ على وجود درجات بين الناس فما أصل ذلك في الأسماء الإلهية؟ الأصل هو وجود درجات في الأسماء الإلهية . فالله "رفيع الدرجات" وليس رفيع الدرجة فقط. ومن هنا نجد درجات في المغفرة مثلاً، فيوجد اسم الغافر واسم الغفور واسم الغفّار واسم ذو مغفرة واسم خير الغافرين، وكل واحدة منها مختلفة في المعنى من وجه عن البقية، والفرق فرق درجة لأن المعنى واحد وهو الغفر. كذلك نجد درجات في الاسم نفسه مثلاً "أرحم الراحمين" والذي يشير إلى وجود "الراحمين" الكثر إلا أن الله هو "أرحم" الراحمين، لكن من وجه آخر كل رحمة فهي رحمة الله فحتى "الراحمين" هم مظاهر رحمته، ففي نفس هذا المظهر توجد درجات فتوجد رحمة أعظم من رحمة وراحم أعظم من راحم في العالَم. وكذلك توجد درجات بين الأسماء من حيث سعتها وإحاطتها، فاسم الله أكثر إحاطة لمعاني وحقائق الأسماء الإلهية من اسم الماجد مثلاً. إذن، الدرجات في الأسماء الإلهية هي السبب الحقيقي لوجود الدرجات في الكرم بين الناس والعالَم كلّه.

سادساً، لماذا كانت التقوى هي معيار الكرم؟ التقوى من الاتقاء، الاتقاء يدلّ على ثلاثة أشياء متقي ومتقى منه ومتقى به. فالمتقي هو الإنسان، فما هو المتقى منه وبه؟ أمّا منه، فاتقاء نسبة العدم والقصور إلى الله وهو التسبيح. لأن العالَم محدود، فدخلت الشبهة على العقول المعقولة بذاتها فقالت : بما أن العالَم مظهر الأسماء الإلهية والعالَم محدود إذن الأسماء الإلهية محدودة. ومن هنا قال مَن قال "إن الله فقير" و "يد الله مغلولة". فهي نسبة الحد والمحدودية لله سبحانه. فيقول المتقي : أنا لأني موجود محدود في ذاتي وهويتي العلمية كنت فقيراً وقاصراً وسبباً للعدم أمّا الله فسبب الكمال والوجود. وهو قول الآية "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك". وهذا هو المتقى به، أي تتقي بالمكاشفة ومعرفة الإطلاق الإلهي، فتتقي بقولك وشهادتك وتسبيحك. أمّا الشريعة والطريقة فمظاهر عملية للتقوى المعرفية، فجوهر التقوى في القلب والقلب له التعقل والتفقه والكشف والعلم والذكر والإيمان بالغيب. إذن، لمّا كان مدار التجلي الإلهي في العالَم على حصول الحدود، والحدود توهم بمحدودية نور الوجود، كانت التقوى تدور على التسبيح الذي هو تنزيه الحق عن التشبّه في ذاته بمحدودية الخلق. فالذي ينزّه الحق عن محدودية الأجسام كريم، والذي ينزهه عن محدودية الخيال والمثال أكرم، والذي ينزهه عن محدودية الشعور أكرم منه، وأكرم من هذا الذي ينزهه عن محدودية العقول والمجردات، وهكذا تتدرج المراتب في التنزيه حتى تبلغ أعلاها وهي تنزيهه عن المحدودية حتى بالصفات "سبحان ربّك رب العزة عمّا يصفون"، وليس وراء ذلك إلا الإقرار بالوحدة المطلقة القهارية للحق سبحانه.

أخيراً، لاحظ أن الآية خُتِمَت بثلاثة أسماء. {الله عليم خبير}. وذلك لأنه كما عرفنا توجد أربعة مراتب للواحد الحق سبحانه. فمرتبة الهوية فوق الأسماء ولا كلام عليها ولا عنها لأنه لا علم يحددها ولا جهل يردّها ولا عقل يعقلها بأفكارها ولا خيال يجد لها مناسباً في أمثاله ولا قيد معنوي ولا وصف كيفي ولا شيء على الإطلاق لأنه مطلق على الإطلاق من كل وجه وبكل اعتبار. فتبقى ثلاثة مراتب هي التي يصح التعلق بها والعلم بها. فبدأ بالاسم المشير للمرتبة الأولى وهي الأحدية فقال {الله} لأن "الله أحد" وهو الاسم المعبّر عادة عن الأسماء الحسنى كلّها ولذلك هو اسم آية الكرسي وآية النور وأول أسماء البسملة

وأكثر الأسماء ذكراً في القرءان. ثم ذكر الاسم المشير للمرتبة الثانية وهي الواحدية فقال {عليم} لأن هذه مرتبة العلم الإلهي بكل شيء. ثم ذكر الاسم المشير للمرتبة الثالثة وهي التوحيد فقال {خبير} كما قال في آية سورة الملك "ألا يعلم مَن خلق وهو اللطيف الخبير" ، فالعلم كلّي والخبرة جزئية، العلم عام والخبرة خاصّة، كذلك النسبة بين الموجودات في العلم والخلق. فبهذه الأسماء الثلاثة أشار إلى المراتب الثلاثة للوحدة المطلقة. هذا تفسير. تفسير آخر أنه ختم بهذه الأسماء لأن مقام الإنسان في أصله راجع إلى الألوهية والعلم والخبرة. فشرف الإنسان يدور على تألهه أي عشقه وتعلّقه التام بالله، ثم بالعلم ثم بالخبرة، وأعظم الناس مَن كان حظّه من هذه السمات الثلاث أعظم. وكلّما انحطّ الإنسان في التأله أو العلم أو الخبرة، كلّما انحطّت إنسانيته وانحدرت قيمته وذلّت كرامته. هوالعكس بالعكس، كلّما ازداد تألهاً وتعلّماً وخبرة، كلّما ازداد عظمة وارتفع درجة، كما قال الله "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات".

هذا مثال على معنى تفسير الأشياء والتفاصيل والأحكام بالأسماء الإلهية. فالخلق نهار والحق شمس، ولا يمكن تفسير النهار بدون الشمس. "الله نور السموات والأرض...ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور".

....

(اللُغةُ المقدّسة)

تغنّى أبو نوّاس فقال :

يا ليلةً بِتُّها أُسقّاها . ألهَجَني طيبُها بذِكراها

نأخذها تارةً وتأخذنا . موتورةً نقتضي ونَبْداها

نغلبها أوّلاً وتغلبنا . فنحن فرسانها وصرعاها

تلتهبُ الكفُّ من تَلهّبها . وتَحسُرُ العين أنْ تَقَصّاها

كأن ناراً بها مُحرَّشةٌ . نَهابُها تارةً ونغشاها

كان لها الدهرُ من أبٍ خَلَفاً . في حِجْرِهِ صانها وربَّاها

في روضةٍ بكَّرَ الرَّبيعُ لها . جاوزَ حَوذانُها خُزاماها

لنا رواميشُ يُنتخَبْنَ لنا . تظلُّ آذانُنا مطاياها

وحشحشت كأسها مُقَرطَقَةٌ . لو مُنِّيَ الحسنُ ما تعدّاها

تجمَع عَيني وعينها لغةٌ . مُخالفٌ لفظُها لِمعناها

ذي لغةٍ تسجُدُ اللغاتُ لها . ألغزَها عاشقٌ وعمّاها

الفصل الأوّل : علم الرموز

يوجد تطابق بين العالَم الأعلى والعالَم الأدنى. فكل ما في الأدنى تجلّي لما في الأعلى، وكل ما في الأعلى أصل لما في الأدنى. على هذا الأصل قامت حكمة الحكماء وأمثال الأنبياء وعبارات الأولياء.

أوّل العرفان معرفة الوحدة الوجودية المطلقة للحق تعالى، فله الوحدة والأحدية والواحدية والتوحيد. وبناء على هذا المبدأ المطلق، يصبح كل موجود آخر محدوداً ونسبياً وثانوياً وتابعاً له بوجه أو بآخر وبنسبة أو بأخرى. إذ كل ما سوى الوجود المطلق وجود مقيّد، فهو القدّوس وهم فيهم شئ من نجس التقييد وهي الذنوب التي لا يخلو منها أحد وإن كان يغفرها ويسترها بصفاته جلّ وعلا في بعض الحالات. النسبية تعني الاعتماد على الغير، والترابط بين الموجودات بنحو ما من الترابط بحكم الاشتراك في الوجود، وينتج عن هذا وجود سببية عميقة تربط بين الأشياء المخلوقة. الرمزية هي اللغة التي تجعلنا نعقل المخلوقات ونربط بينها برباط السببية التدريجية بين الأعلى والأدنى وكذلك التشابه بين الموجودات السفلية بحكم تجلّي المبدأ الواحد بها وفيها، وقد تتمثّل الرمزية في كلمات كيفية أو في صور هندسية أو في شعائر عملية أو في معادلات رياضية. حقيقة علم الرموز ما سبق شرحه، لكن صور هذا العلم تختلف بحسب اختلاف المجال التعبيري الذي يُراد استعماله لبيان حقائق الرموز. وكونه رمزياً لا يعني أنه عائماً وغير منضبط وفوضوي، بل هو علم دقيق يصل إلى الدقة الرياضية في كثير من الأحيان، وفي الجملة لابد من ثبوت المناسبة المعنوية بين المثل والممثول، بين الرمز والمعنى، بين التأويل والتنزيل، وإلّا لم يكن مثالاً ربّانياً بل تشبيهاً شعرياً بأضعف معاني التشبيه الشعري الضلالي، وليس الأشعار الصحيحة القائمة على علم المناسبة الحقيقي ودقّته المعنوية والعقلية. ومن هنا نصل إلى فرق مهم بين أمثال الأنبياء وأمثال الشعراء، فإن أمثال الأنبياء قائمة على قواعد هذا العلم ودقّته فكل أمثالهم صحيحة وموزونة لا طغيان فيها ولا خسران للميزان. لكن أمثال الشعراء بين بين، فمنها ما هو على الميزان ومنها

ما فيه شئ من الطغيان والخسران يزيد أن ينقص بحسب مستوى الشاعر في التعلّق بالأنبياء ونور النبوة وسرّ الولاية وتلقّيه العلم من مصادره الروحية. الدين والتقاليد الروحية العظيمة في الشرق والغرب قائمة على علم الأمثال الرباني في أقوالها وأفعالها ، في عقائدها وفي شرائعها. وباطن هذه الأمثال كلّها مشترك ومتحد في وحدة متعالية وتشير إلى حقائق كلّية ثابتة، مهما اختلفت صور الأمثال المضروبة والألوان المزبورة. إلا أن الأمثال تحتاج إلى تعقل وتأويل ورفع الحجاب حتى يتجلّى المعنى عارياً واضحاً مشعّاً وحينها تظهر عالميته وكلّيته وإلهيته وروحانيته. وصفوة كل أمّة هم أهل التأويل والروح العقلي فيها، كعرفاء الصوفية في المسلمين. وكلّما ازداد انحدار الأمّة ، أي أمّة ، باتجاه المادّية كلّما ازداد جهلها بحقائق التأويل وباطن الأمثال فتتدرج في الهبوط إلى أن تصل إلى حدّ إمّا "كالحمار يحمل أسفارا" وإمّا ينكرون ويرفضون ويقولون "ماذا أراد الله بهذا مَثَلا". فيتبدّل الإنسان من إنسان الروح إلى إنسان المادة، إنسان المادّة الذي لا يرى الشئ إلا كشئ له بُعد واحد مسطّح فيتحوّل إلى "كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً"، خلافاً لإنسان الروح والتعقّل المقدّس الذي يرى كل شئ طبيعي كمثال لشئ علوي وروحي ويتدرّج في العروج التأويلي إلى أن يصل إلى مبدأ الحقائق وموطن الرقائق "وأن إلى ربّك المنتهى". بعلم التأويل يصبح الإنسان إنساناً بكل ما تعنيه هذه الكلمة، لكن بدونه وبضياع وتضييع علم الأمثال تهوي به الريح في واد سحيق من الجهل والاستهلاك البهيمي.

الفصل الثاني : مفاتيح تأويل القصيدة.

{ يا ليلة بِتُّها أُسقّاها . أَلهَجَني طيبُها بِذكراها }

هي ليلة المعراج الروحي ، فيها يُسقى العارف من شراب القرءآن ، فتطيب نفسه بشهود إرادة ربّه والأفكار الحقيقية والمشاعر القويّة القدسية والأمثال الموزونة الجميلة ، فيلهج باسم ربّه الذي هو مبدأ القرءآن.

{ نأخذها تارة وتأخذنا . موتورة نقتضي ونبداها }

نأخذها بالتدبّر والتفكير تارة ، وتأخذنا بدهشة المكاشفة والفتوحات الغيبية الفجائية تارة أخرى. إذ التفكير طريق الإنابة بينما المكاشفة طريق الاجتباء، وصاحب القرءآن يجمعهما.

{ نغلبها أوّلاً وتغلبنا . فنحن فرسانها وصرعاها }

نغلبها باختيار القيام بالقراءة ومواضع القراءة ، وتغلبنا بإشراق معانيها على قلوبنا بحيث تحرق ما فيها من أباطيل الفكر وضلالات الهوى ، فنحن فرسان الدراسة وصرعى المكاشفة .

{ تلتهب الكفّ من تلهّبها . وتحسر العين أن تقصّاها }

الكفّ هو العمل الذي نقدّمه ، والعين هو العلم الذي ندركه . وعمل القرءآن ضدّ الهوى والشهوة ، ولذلك تلتهب الكفّ منه . وعلم القرءآن لا حدّ له فتحسر العين أن تبلغ نهايته وحدّه.

{ كأن ناراً بها مُحرَّشة . نهابها تارة ونغشاها }

هـي نـار جـلال الله ونـور جـمـال الله، نـهاب الاقتراب مـن الـقرءآن حـين يظهـر جـلال الله فـي قـلوبـنا فـنهاب التقصير فـي الاحترام والأدب ، ونغشاه حين يظهر النور من بطن النار فنغشاه حين يبسطنا ويُشهدنا خلافته في نفوسنا فنجرؤ على غشيانه وتأمله.

{ كان لها الدهر من أب خَلفا . في حجره صانها وربّاها }

القرءآن لا أب له لأنه لم ينفصل عن نور الله، بل هـو من عين الدهر الذي هـو الله ، وفـي أمّ الكتب لديه صان سرّ القرءآن وحقيقته عن التجافي عن مقامه الأعلى، وربّاه بالتنزّل بنحو يناسبنا ويلائم عقولنا حتى نعرج به إليه.

{ في روضة بكَّر الربيع لها . جاوز حوذانها خُزاماها }

روضة حلق الذكر وتدارس القرءآن مع الذين يريدون وجه الله ، حيث ربيع الفتوحات والأفكار الملكوتية والدقائق العلمية والرقائق العرفانية تنتشر فيه وتحيط بنا من كل جانب حيث كل أفراد الحلقة من أهل الله والمتلقّين عن الله وملائكته الذين يحضرون هذه المجالس الرفيعة.

{ لنا رواميش يُنتَخبن لنا . تظلّ آذاننا مطاياها }

يُلهم الله الحضور بما ينطقون به فينتخب لهم أحسن الكلمات ليسمعوها وتتناسب مع أحوالهم في الطريق ، والكلّ مُلقي السمع إلى حضرة الحق تعالى الذي يكلّم الكلّ بالكلّ. كلام الله أحسن الكلام ، لأن كل عوامل حسن الكلام عند الله بنحو مطلق ، فكأس مباني القرءآن وظواهره مليئة بأشرف المعاني وأحسن التفاسير للوجود والموجود.

{ وحشحشت كأسها مُقرطقة . لو مُنّي الحسنُ ما تعدّاها }

المقرطق هو اللباس والقباء الذي يغطّي الجسم، فالكأس تشمل الوعاء والشراب بينما المقرطقة هي التي تحمل هذا الكأس، فهي العربية، لأن العربية حاملة كأس القرءآن بظاهره وباطنه. ولا يوجد حسن في لسان إلا وهو في العربية التي نزل بها القرءان.

{ تجمع عيني وعينها لغة . مخالف لفظها لمعناها }

عين العقل وعين العربية يتّحدا في لغة مشتركة وهي لغة الأمثال والرموز. والأمثال لفظها أي ظاهرها مخالف لمعناها لأنه غيره من حيث الوجود كما أن البقرة مخالفة للسنة في رؤيا الملك صاحب يوسف.

{ ذي لغة تسجد اللغات لها . ألغزها عاشق وعمّاها }

اللغة التي تسجد لها اللغات كلّها هي لغة الأمثال ، لأن اللغات كلّها من جهة أمثال ومن جهة أخرى تشير إلى حقائق الوجود ولا يوجد أفضل من الأمثال في الإشارة إلى حقائق الوجود لأن الوجود له مستويات متعددة والأمثال هي القادرة على التعبير عن تلك المستويات المتعددة بعبارة واحدة وصورة واحدة بينما ما دون الأمثال من اللغات قد يقتصر على مستوى دون غيره كأن يعبّر عن الفكر دون الخيال أو الخيال دون الحسّ أو الحسّ دون الإلهيات وهكذا. فالأمثال أشرف اللغات وأعلاها وهي مثل آدم بالنسبة للملائكة الساجدة له ومثل الكعبة بالنسبة للمساجد في الأرض كلّها المتوجّهة للكعبة.

ولغة الأمثال تخفي أسرار العاشق وهو العارف بالحق حماية لسرّه وحفاظاً عليه من تضييع الخلق له فيضعه في قالب الأمثال حتى يقبله كل واحد بحسب استعداده وتعقله وفتحه. فالأمثال لها لغز ولها تعمية، فهي لغز له مفتاح يحلّه بالنسبة للعارفين وأهل الطريقة والعقل، لكنها تعمية تحجب أعين الظالمين وأهل الضلالة والجهل. وإن كان الجميع يحافظ على صورة الأمثال ظنّاً منه أنها تخدمه وتنفعه، فيصبح حتى الجاهل كالحمار يحمل أسفار العاشق ويوصلها إلى العشّاق وأهل الحق وعلماء التأويل وهو لا يدري ما على ظهره. فسبحان مَن سخّر خصومه للاجتهاد في توصيل رسالته.

....

(أذان القطب)

-الكلمة-

استمع أي مسكين للروح تصرخُ
واذكر يوماً كان الحق فيك ينفخُ
سلسلتَ روحك بألف سلسلة حديد
فصارت نفسك كالشيطان المريد
كل ساعة تخترعُ سبعين عذر
لتبرير سقوطك في سبعين قبر
تقولُ مالي وآلي وبالي في عيالي
ثم تشتكي وتبكي يا لسواد حالي
سجنتَ نفسك أيها الغافل بفكرك
قفلك عقلك وسجّانك ليس غيرك
تعال واخرج فقد أشرق صباح الآخرة
اصعد من الجُبّ وضَحِّ بالنفس الفاجرة
ليعطيك نفساً جديدة من لدنه هو
تسمعه ولا تعرف في الكل إلا هو
جاء النهار وقامت النجوم
فتغنّى واشهد غُلِبَت الروم
فالقطّ أسداً والبط حوتاً
والحفرة قُبّة والبقّ نسراً
مرهم الملكوت يغطّي الجروح
ليس تجارة طب بل طب الروح
فاطرق الباب بيد من ذهب
واخلع نعليّ الذهن والنَّسَب
ففي هذه الدار شراب القلوب
رحيق مختوم من علّام الغيوب

-المفتاح-

لهذه الكلمة تأويل إلهي وتأويل روحي سياسي. وهي من اثني عشر بيتاً حرّاً إشارة إلى القطبية التي هي الإمامة. ففي الإلهيات مفتاحها ظهور الاسم الأعظم بتجلّيه في العالَم. وفي الروحانية السياسية مفتاحها ظهور القطب في العلن. وبحسب العين التي ستنظر منها سيكون تأويلها. وتيسيراً للتأويل وكشف مناسباتها وسنكتفي بذكر التأويل الروحي السياسي.

{ استمع أي مسكين للروح تصرخُ }
المسكين هو كل إنسان يشعر بضياعه في هذا العالَم ولا يعرف جماعة روحية ينضمّ إليها ليجد غذاءً روحياً وحسّاً اجتماعياً يجعل ظاهره متناسقاً مع باطنه. فهذا المسكين عليه أن لا يجعل أذنه صمّاء بالتركيز على معاناته فقط بل عليه أن يبحث عن المخرج ويُلقي السمع إلى المتكلّمين الظاهرين في العالَم لعلّه يجد بغيته ويظفر بمراده. إلا أنه لن يستطيعي أن يسمع للروحانيين إلا إن كان هو نفسه فيه روحانية ما، لأن المناسب يعرف المناسب والمضاد ينفر من ضدّه، ولذلك عليه بتصحيح مسكنته الباطنية لله تعالى واستشعار فقره إليه وهدايته، وذلك بالتركيز على الذكر والدعاء والتقلل من الشهوات الزائدة عن الحدّ المعقول. والروح في البيت هو القطب الذي جعله الله إماماً للناس في الهداية العقلية والروحية والفتوحات الإلهية، والقطب موجود في كل زمان قال الله "كونوا مع الصادقين" وقال "إنّي جاعلك للناس إماماً". لكن هذا القطب قد يكون مختفياً مستوراً وقد يكون ظاهراً مشهوراً كما قال سيدنا علي عليه السلام ما هذا معناه، فإن كان مستوراً كان الاتصال به عبر غيب القرءآن والعروج في الملكوت بالصلاة والرياضة المعنوية، وإن كان مشهوراً فالاتصال به بالتواصل وزيارته أو الهجرة إليه إن كان في بلد مختلف عن بلدك، ومن هنا قال النبي عن الحسن والحسين عليهم السلام "إمامان قاما أو قعدا"، يعني سواء قاما أي ظهرا وأعلنا إمامتها للناس أو قعدا وثبتا في مكانهما بمعنى لم يتحرّكا حركة ظاهرية، فلهما الإمامة في الحالتين، لأن الإمامة هنا تامّة تشمل الظاهر والباطن، فلهم الهداية بالروح والغيب ولهم الهداية بالجسم والطبيعة. وبما أن النبي قال "كتاب الله وعترتي أهل بيتي..وإنهما لم يفترقا" فهذا يعني الاتصال بكتاب الله حقّاً هو اتصال بعترته أهل بيته، لأنهما لا يتفرقا ولا يفترقا، والاتصال بشئ لا يفترق عنه شئ هو اتصال بالاثنين معاً. والقطب في هذه الأمّة لا يكون إلا من أهل بيت النبي، سواء كان ذلك بالنسبة الروحية الجسمية أو بالنسبة الروحية فقط كما قال عن سلمان الفارسي "سلمان منّا أهل البيت". وسُمّي القطب قطباً لأنه مركز دائرة العالَم وباب نفخ الروح فيه ومدار الجماعة المؤمنة كما أنه بدون نقطة الارتكاز لا يمكن رسم الدائرة كذلك بدون القطب لا يمكن أن تقوم الجماعة، فالقطب هو يد الله ولذلك قال النبي "يد الله مع الجماعة" وقال الله عن النبي نفسه في موضوع البيعة "إن الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم". {للروح تصرخ} أي القطب حين يعلن نفسه ودعوته للعالَم فيصل صوته ورسالته للجميع وتتوفّر للكل ولذلك عبّر بالصراخ الذي يشير إلى شدّة الصوت بمعنى أنه يصل إلى أبعد مدى كما قال النبي عن دينه ما معناه "سيبلغ المشرق والمغرب" و سيدخل في كل بيت. فالحاصل، على كل فرد في فترة غياب القطب تصحيح نسبته الباطنة والاتصال به عبر روح القرءان وغيبه. لكن عليه أن يلقي السمع إلى المتكلّمين والمعلنين عن إمامتهم وصلتهم بالله في العالَم، حتى لو كانوا من الكذّابين، إذ لا يدري متى يسمع صرخة القطب لكي يأتيه ملبّياً.

{واذكر يوماً كان الحق فيك ينفخُ}
أي تذكّر فطرتك وأنك لست مجرّد جسم بل فيك روح قدسية وعقلياً علوياً وسرّاً إلهياً. وإن كنت من أهل القرءان فتذكّر قصّة آدم، فإن آدم كان قطباً وهادياً حتى للملائكة، وهو مثال الإنسانية. وتذكر تفاصيل هذه القصّة لأنك ستحتاجها في تعيين قطب زمانك ومعرفته، فلا تكن مثلاً كإبليس الذي نظر إلى الطين وأنكر الروح والباطن، أو استكبر ورأى نفسه خير من الآخر بغير حجّة صحيحة، أو أعرض عن أمر الله

الذي علّمه إيّاه وأنكره بالرغم من تعليم الله إيّاه كأن يكشف لك عن قطب زمانك ثم تنكره لسبب ظاهري لا حقيقة له. ونحو ذلك من تفاصيل القصّة. فالذي لا يعرف إنسانيته كيف سيعرف القطب الذي هو مثال الإنسانية التامّة في زمنه. والذي لا يعرف أنه أكثر من جسم حيواني، ماذا سيهمّه من أمور الروح والإلهيات والآخرة. فلابد من ذكر {يوماً كان الحق فيك ينفخ} فالذي يقرأ ويدرس قصّة آدم ويستحضرها باستمرار سيكون ممن عمل بهذا الأمر.

{سلسلتَ روحك بألف سلسلة حديد
فصارت نفسك كالشيطان المريد}

بعد التنبّه إلى باطنك وحياتك المعنوية ستلاحظ أنك مسلسل بألف سلسلة حديد، لماذا؟ لأن كل إنسان يبدأ حياته عادة من الجاهلية، لأنه يبدأ من تقليد آبائه وقبول ما يلقونه إليه ويتأثر بالحوادث المختلفة بغير وعي منه التي وقعت له في تاريخه الشخصي إلى أن بدأ يرشد ويستقلّ بعقله. فستلاحظ أنك مسلسل بعدد كبير جدّاً من السلاسل الحديدية، والحديد إشارة إلى أخسّ أنواع المعادن فهي ليست سلاسل ذهب ولا فضة، فالإشارة هي الماديات والظواهر، لأن الطفل هكذا يأخذ الأمور عادة والتقليد يميل إلى التشبّه بالظواهر والمظاهر وما يلقيه الكبار عليه عموماً. فإن كان القطب غائباً ولا جماعة روحية متّصلة حقّاً بالله وكتابه ورسوله في العالَم، فالغالب هو أن الإنسان سيكون يعيش معيشة ضنكاً غارقة في الجهل والظلامية والمادية، ولذلك ستكون نفسه {كالشيطان المريد} فهذه أسوأ نقطة يمكن أن يبدأ منها الإنسان فافترض أنك فيها حتى إن لم تكن فيها وعلى الأغلب أنت فيها، واعمل على تحطيم السلاسل كلّها. فهذه المرحلة من الطريق تشير إلى بداية مراقبة النفس ومشاهدة أحوالها والتدقيق في أسباب ما يحدث فيها.

ومن جهة أخرى، الشطر الأوّل يتحدث عن الروح {سلسلت روحك} أي عقلك العلوي، وذلك بأفكار وعقائد باطلة ومظنونة ومشكوك فيها لا تعلمها ولم تشهدها، بالإضافة إلى كونها أفكار يؤدي الاعتقاد بها إلى ربط العقل وقتل حريته في المعرفة والتحليق بلا قيد أو شرط في سماء العلوم. وسينتج عن ذلك {فصارت نفسك} لاحظ الفاء، بمعنى أن سبب صيرورة نفسك كالشيطان المريد يرجع إلى حالتك الروحية العقلية. فالمشكلة تبدأ من الروح العقلي وتنزل إلى النفس التي هي برزخ بين الروح والجسم، ولذلك عبّر عن النفس بحرف الكاف المشير للتشبيه والأمثال {نفسك كالشيطان} لأن النفس مستوى الخيال وضرب الأمثال. وهذا تنبيه إلى أن الروح مستوى العقل والتجريد ومشاهدة الحقائق الصرفة والمعاني المحضة والأفكار الخالصة.

والنفس الشيطانية أي التي يغلب عليها الأمثال السوداوية والمظلمة، فترى الموت والكآبة والفقر والغمّ في الوجود وتعتبر أن هذا هو الحال الطبيعي للحياة، وهذا متوقع من حياة أناس لا يعقلون شيئاً سوى المال والماديات ويعيشون في مجتمعات منحطة عقلياً وميتة قلبياً. وكلّما ازدادت السلاسل كلّما ازدادت الشيطنة حتى تصل النفس إلى أقصى الشيطنة وهي درجة {الشيطان المريد} وهو الذي لا يكتفي بضلال نفسه بل يريد أن يضلّ غيره ويحارب مَن يسعى في الهداية، بالتالي سيكون عدواً للقطب إذا ظهر وتكلّم. كما قال الله "جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجنّ يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً". وهذا لابد من وقوعه لكل قطب لأنه وارث النبيين بالحق فلابد من معارضته بأقوال مزخرفة لا

حقيقة لها يغترّ بها أصحاب النفوس الشيطانية البعيدة عن الصلة الذوقية بالحق تعالى ورسوله ومشاهدة حقائق الآخرة والغيب.

{كل ساعة تخترع سبعين عذر
لتبرير سقوطك في سبعين قبر}

هذه ظاهرة في الضالين من البشر، يبررون بقائهم في الاستعباد السياسي بشتّى الحجج، ولا يصبحون فلاسفة إلا حين يرغبون في تبرير استعبادهم السياسي الذي يأتي القطب لإخراجهم منه ومن كل استعباد عقلي آخر. تجد الواحد من هؤلاء يعيش عيشة ضنكاً لا يكاد للتفكير فيها مكان، فإذا به حين يسمع دعوة الحق يصبح فيلسوفاً ولا أفلاطون في جمهوريته. فمن ذلك حين يحدّثه القطب عن الحرية ستجدهم يناقشون "ما الحرية؟ وهل توجد حرية أصلاً؟ العالَم كلّه سئ متساو في السوء والحياة لا قيمة لها" ونحو ذلك من أعذار سخيفة يبطلونها هم أنفسهم بأقوالهم وأفعالهم إذا تأملتها. فإن كان كل شئ مثل كل شئ في السوء، حسناً فلماذا لا تتبعون القطب فإنكم لن تخسروا شيئاً بما أن كل شئ مثل كل شئ في السوء لكن إن صدق القطب تكونوا قد فزتم بشئ لم تكونوا تعتقدون به من قبل، فأنتم بين احتمال فوز ضعيف وبين البقاء على ما كنتم عليه. وهكذا يمكن إبطال ما يزعمونه بسهولة من أعذار. لكن فنّ النفوس الشيطانية أنّها {كل ساعة تخترع سبعين عذر} فعقولهم لأنها صارت غارقة في بحر الظلمات، تصبح كل قوّتها خادمة لتبرير {سقوطك في سبعين قبر} سواء كان قبراً روحياً أو نفسياً أو جسمانياً أو اجتماعياً. فعاداتهم الخبيثة تصبح معذورة، دولهم الظالمة تصبح معذورة، العيشة الضنك بالتأكيد معذورة، المشاكل العائلية الناتجة عن حياة خاوية من المعنى أيضاً معذورة، وهلمّ جرّاً في كل باب وشأن. فكلّما سقطوا في قبر اختلقوا له العذر. فعيشتهم تحت الأرض، ويعيشون مع الموتى، ويحسبون أنهم مهتدون ويحسنون صنعاً.

ومن أعذارهم ...

{تقول مالي وآلي وبالي في عيالي
ثم تشتكي وتبكي يا لسواد حالي}

فمن أهمّ حججهم ضد الانضمام للقطب والسلوك في طريقته وقبل ذلك التحرر بالخروج من مواطن الاستعباد حين يأتي وقت ذلك، هو الاحتجاج بقضايا المعاش. المال والآل والعيال. ولا يعتبرون الحرية قيّمة، ولا يرون الجماعة الإلهية مطلباً مهماً، والروحانية عندهم منفصلة عن الطبيعة، ثم بعد ذلك يشتكون للآخرين ويبكون في خلواتهم من سواد الحال وسوء الأوضاع وغمّ الدنيا وكآبة الوجود ! الذي يكفر بالحرية والجماعة والروحانية المحيطة بالوجود والتي تخترق الطبيعة وتتمثّل فيها، لا يحقّ له الشكوى ولا البكاء ولا توقع أن المفروض أن يكون على حال أفضل مما هو عليه الآن، لأن الذي لا يشرب يعطش، والذي لا يأكل يجوع، والذي يكسر مصباح قبره يبقى في الظلام، فأين الغرابة من وجدان غمّ المادة الميتة إذن؟ أي قيمة للمال والآل والعيال إن كنتم كلّكم في أسوأ حال ؟ ثم مَن قال أن الحرية والجماعة والروحانية المحيطة تؤدي إلى ضدّ ما يصلح المال والآل والعيال، بل العكس هو الصحيح في

معظم الأحيان إن لم يكن كلّها، كما قال الله "مَن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة". وكما قال النبي " البيت الذي يُقرأ فيه القرءان يتّسع على أهله". وهذا مجرّب ومعقول، لأن طعم وبركة كل شئ يرجع إلى حالتك المعنوية، فإن كانت معنويتك عالية بسبب الحرية والروحانية، فمن المتوقع والمجرّب أن تجد حاجتك للمال أقلّ وانتفاعك بالموجود منه أكثر، وصلتك بآلك وعيالك أفضل وحبّك لهم وحبّهم لك غالباً أكثر وأعمق وأدوم. وعلى العكس من ذلك ما جرّبناه وشاهدناه كثيراً وهو ما يحدث في الأموال والعوائل التي تعيش عيشة جهنّمية مادّية صرفة، فإن أموالهم مهما كثرت لا يجدون فيها عُشر معشار ما يجده أهل الله في أموالهم وإن كانت أقلّ منها بكثير، وأمّا الصلة الإنسانية وهي اللذة الحقيقية للحياة الاجتماعية فإن الماديين الجهنميين لا يكادون يعقلون منها شيئاً إلا قليلاً وهذا القليل فيه دخل ودغل، بينما تجد أهل الله والقرءان وإن لم يعرفوا بعض إلا من سويعات بينهم من المحبة والألفة ما لا يحلم الجهنمي فيه في أحلامه الجامحة. ومن هنا قال بعض الصوفية "لو يعلم الملوك ما نحن فيه لجالدتنا عليه بالسيوف". وهذا كلّه مجرّب ومعقول بل لا ينكره حتى الملحد الذكي قليلاً حين يبحث في علم النفس، حتى إنك قد تسمع الواحد فيهم يقول "إني أحسد الذين يقدرون على الإيمان على ما يجلبه لهم من الطمأنينة والحس الاجتماعي" وما شابه ذلك. فانظر من حيث شئت، لن تجد وجهاً للاحتجاج بتحسين المعاش والعائلة بالطريقة التي يريد الجهنمي المنكر للحرية والروحانية إثباتها.

{سجنت نفسك أيها الغافل بفكرك
قفلك عقلك وسجّانك ليس غيرك}

هذه خلاصة ما سبق. خسرت حريتك الروحية بسبب أفكارك، وخسرت حريتك السياسية بسبب اختيارك. فأنت السجن والسجين والسجّان. فلا تلم غيرك ولا تبحث عن الخلاص خارج نفسك، فالأمر منك إليك بك فيك عليك لك. ولابد من التنبيه على هذا الأمر مراراً وتكراراً، لأن المستعبدين يميلون عادة إلى رمي المسؤولية على الآخرين، وبذلك يتخلّصون من ثقل الحرية باعتبار أنفسهم تحت حكم القهر والضرورة الوجودية التي لا مفرّ منها، وهذا كلّه كذب وخداع للنفس ودجل ظاهر. فمن أنواع المجادلة التي ينبغي استعمالها مع هؤلاء هو تنبييهم على حقيقة هذا البيت، وأن الأمر راجع إليهم هم وليس إلى أي شئ آخر في الأصل. فإذا صحّ الفكر وطابت النية ، حينها يمكن البحث في الوقت المناسب لتنفيذها وتجسيدها في الطبيعة واتخاذ القرارات المناسبة. {قفلك عقلك} ولابد من البداية من العقل، وإظهار أن الأفكار هي المسيطرة ويمكن تغييرها، والإرادة هي الحاكمة وهي تحويرها. فأنت حرّ حتى إن لبست لبس المساجين. ولا مفرّ لك من حريتك الحقيقية وأنت حرّ حتى وأنت سجين لأنك السجن والسجّان ومفتاح قفل السجن بيدك فيكن تكون سجيناً حقيقياً إذن.

{تعال واخرج فقد أشرق صباح الآخرة
اصعد من الجبّ وضحّ بالنفس الفاجرة}

قوله {تعال} إشارة إلى التعالي، أي الروحانية. وقوله {واخرج} إشارة إلى الحرية السياسية، سواء كان الخروج معناه الهجرة إن كنت مستضعفاً في موطنك، أو الخروج بمعنى القتال إن كان تحريراً لأرض مستعبد أهلها كما قال الله "وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان

الذي يقولون ربّنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً".

{فقد أشرق صباح الآخرة} بالنسبة للتعالي الروحاني، فصباح الآخرة مشرق الآن وفي كل آن، لأن الآخرة أقرب إلى الواحد من شراك نعله كما قال النبي وبينك بين الآخرة نَفَس واحد تخرجه ولا تدخله فإذا بك في الآخرة، فضلاً عن كينونتك فيها الآن بروحك وباطنك. وإن كان المقصود الحرية السياسية، فإشراق صباح الآخرة يكون بتغيّر الحالة من الظلام إلى الصباح، فبالنسبة للهجرة تكون حين يعيّن الله للواحد أرضاً ليهاجر إليها أو يكشف له عن وجود القطب في أرض فيهاجر إليه لأنه رسول زمانه. وبالنسبة للقتال فذلك له وقته الخاص به. لاحظ أن التعالي والخروج مقيّد بالإشراق، أي ليس بأي سبب بل بسبب الإشراق، حينها يتعيّن الخروج. وأصل الإشراق هو الإذن الإلهي، كما قال الله "أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا"، فحين يحصل الإذن ويظهر محلّه في العالَم، يجب الامتثال للأمر لمن أراد السلامة والسعادة.

{اصعد من الجبّ} هذا إشارة إلى الحرية، بمعنى أن بلدك الذي تعيش فيه هو مثل الجبّ وهو الحفرة في الأرض المظلمة، فاصعد منها ولا تظنّ أنك بالخروج منها تخسر شيئاً بل أنت في صعود وارتفاع. {وضحّ بالنفس الفاجرة} إشارة إلى الروحانية، وهذا من قوله {ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دسّاها". فالنفس الفاجرة هي المدسوسة في تراب الماديات، فضحّ بها وقرّبها قرباناً إلى الله، حتى تصبح لك نفس جديدة تقية زكية مائلة للروحانية العقلية.

لاحظ أنه في الشطر الأوّل قدّم التعالي على الخروج أي قدّم الروحانية على الحرية السياسية، بينما في الشطر الآخر قدّم الصعود على التضحية أي قدّم الحرية على الروحانية، لماذا؟لأن الإصلاح دائماً يبدأ من الروح، والذي لا يفهم الروحانية حقّاً كيف سيقدّر الحرية أصلاً. فالذي لا يتحرر من هذا العالَم كلّه لن يجد قدرة على تجاوز الاستعباد السياسي الذي يعيش فيه وسيخاف من تغييره واستبدال ما هو فيه بغيره وسيجد الأعذار ليبقى في ما هو فيه، أو إنه لن يستطيع تغيير الأصنام التي وضعوها له في عقله من الأساس، ولذلك بتحقيق التعالي سيصبح فرداً مستقلاً من جديد، وحين يصبح فرداً له عقله وإرادته فإنه لن يتحمّل البقاء مستعبداً سياسياً وسيبحث عن المخرج وسيفهم شرور الاستعباد السياسي حقّ الفهم ويتذوق مرارتها في نفسه وغيره. فهذا بالنسبة للشطر الأوّل. لكن لأنه لا يمكن تحصيل المعارف والعلوم وتطبيقها إلا في مناخ من الحرية السياسية، ولأنه لا يمكن فصل باطن الإنسان عن ظاهره، ولا نفسه عن مجتمعه تمام الفصل، ولأنك ستضطر إلى قبول بالسائد في مجتمعك خصوصاً إن كان مجتمعاً طاغياً مظلماً ظالماً كما هو حال المجتمع الذي نتحدث عنه هنا، فلن تستطيع أن تحيا في الله وبالله وبأمر الله بدون الحرية السياسية، ولذلك حتى أصحاب الكهف انفصلوا عن قومهم واعتزلوهم بالرغم من إبقاء الصلة الاقتصادية البحتة بجلب الطعام وكفى. ثم ماذا ستفعل بأوامر الله في القرءان إن كنت تعيش في مجتمع لا حرية سياسية فيه ؟ كيف ستبيّن ما قاله الله ولا حرية كلام؟ كيف ستجادل وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر إن كان الباطل مدعوم من الدولة والمنكر حين قوانين الدولة وسلوكياتها ؟ هذا أقلّ ما يقال في الموضوع وما أعظمه ! أجاز الله اتقاء أذى الكفار إن أجبروا الواحد على قول الكفر ، فهل هذا إلا بسبب عدم وجود حرية كلام في ذلك المجتمع. أجاز الله قصر الصلاة عند الخوف من الكفار الذين يريدون الاعتداء علينا ، فها نحن نجد أحكام الصلاة تتأثّر بحالتك السياسية

والاجتماعية بمعنى علاقتك مع الناس الآخرين . وهكذا السياسي لا ينفصل عن الروحاني، ولا يمكن أن ينفصل عنه، هذا إن كان الروحاني روحاني حقّاً والعقل عقل صدقاً. أمّا أن تسمّي الروحانية أكل خبزة أو تحريك جسمك في ركعة، فهذا لا يتناقض مع أي سياسة لأنه ليس بشئ أصلاً وما كانت الأقوام تقتل الأنبياء وتنشر الصالحين بالمناشير لأنهم أرادوا أكل الخبز وهزّ الخصر إن كنتم تعقلون. لا دين بدون حرية سياسية. فإن قلت : سأذهب إلى جزيرة نائية أتعبّد فيها أو أتتبع مواضع القطر بغنمي لأعيش فيها. أقول: أوّلاً، هذا يؤكد كلامي لأنك بهذه الحالة ستكون حرّاً سياسياً من عدوان أي دولة عليك وإجبرها إياك على ما تريده مباشرة أو غير مباشرة. ثانياً وهو الأهمّ والواقع اليوم، نحن في زمن لم يبق موضع في الأرض يصلح للعيش إلا وقد ادعت تملّكه دولة ما بمعنى أنه لديها جيش سيعتدي على أي إنسان يتصرّف فيه بغير إذنها، هذا طبعاً على فرض أنه يوجد اليوم أناس يستطيعون تدبّر أمر معاشهم باستقلال عن الحضارة وتعقيداتها، لكن حتى لو افترضنا ذلك فإنّك لن تجد هذه الفرصة أيضاً بسبب تملّك الدول لكل الأراضي الصالحة للعيش، فلا مفرّ إذن من العيش في ظلّ دولة، فلا يبقى إلا أن تعيش في دولة لديها الحدّ الأدنى من الحريات السياسية (الدينية، والكلامية، والقدرة على تغيير القوانين بطريقة اجتماعية سلمية)، وإمّا السعي لإنشاء دولة من الصفر تكون هذه حالتها. وبما أنه لا توجد منطقة صالحة للعيش إلا وعليها دولة، فلا يمكن إنشاء دولة جديدة إلا بهدم دولة قائمة، وهذا الهدم لا يكون إلا بواحد من اثنين ، ثورة من الداخل أو غزو من الخارج. والثورة من الداخل تحتاج إلى تنظيم لعدد كبير من الناس وتسليح لهم، وهذا لن يتيسّر في مجتمع يراقب أفراده ولا سلاح فيه كالمجتمعات التي نتحدث عنها، هذا أقلّ ما يقال. والغزو من الخارج يفترض أنك في دولة قائمة وقد أقنعت أهلها بغزو دولة أخرى، مما يعني أنك في دولة قائمة وهو المطلوب. إذن، لم يبق أمامك إلا أن تعيش في دولة قائمة لها حرية سياسية نسبية تكفي للكلام الحرّ والتغيير السلمي للأوضا ع القائمة. أي لم يبق إلا الهجرة. فإن كانت كل الدول القائمة لا تملك تلك الحرية السياسية ولا تستقبل المهاجرين بإحسان وبإمكان الهاجرين السعي في تغيير القوانين القائمة، فإذن يتعيّن على أهل الله البقاء في أحسن أرض يجدونها للاعتزال في كهفهم (لا أقصد كهف الحجر طبعاً وهذا ظاهر بل كهف القصة). إذن، بما أن التغيير يبدأ من الروح لكنّه لا يتمّ إلا بالحرية، ذكر في الشطر الأوّل التعالي قبل الخروج إشارة إلى البداية، وذكر في الشطر الآخر الصعود قبل التضحية إشارة إلى التمام. ولا تمام إلا بعد بداية، فلذلك قدّم مضمون الشطر الأؤل على الآخر.

{ليعطيك نفساً جديدة من لدنه هو
تسمعه ولا تعرف في الكل إلا هو}

هذه ثمرة التضحية بالنفس الفاجرة والعيش بحرية سياسية. فأوّلاً ستكون لك نفس جديدة، ستتغيّر وتجد أحوال لم تكن تعدها من نفسك من قبل تحررك، ولأنه حرّ فتستطيع الاتصال بالله بدون الخوف من القيود الفرعونية والهامانية التي ترعبك من الاتصال المباشر بالله وتهددك بأن من يدعي ذلك فهو كافر وله عقوبة بدنية أو لا أقلّ عقوبة اجتماعية تتمثّل في الاقصاء واعتقاد الناس أنك مجنون معاملتك على هذا الأساس بالنفرة والمقاطعة وما أشبه. كل هذا لن تجده في المجتمع الذي لديه حظّ معتبر من الحرية السياسية لأنه سيكون مجتمعاً متنوعاً فيه من كل شكل ولون بشكل عام، لأن طبيعة الحرية أنها تقبل بشكل عام التعددية. ولذلك نفسك الجديدة هذه ستكون {من لدنه هو} أي من لدن الله تعالى وخصوصاً

من اسمه الأعظم المطلق {هو} أي هويته تعالى التي لا تعرف قيداً وتظهر في كل شئ، وهي الحرية المطلقة الحقيقية في الوجود، فستكون نفسك مظهراً نسبياً لهذه الهوية الإلهية من حيث حريتها، فستملك نفساً حرة تستطيع حتى تجاوز الأسماء الحسنى وليس فقط تجاوز الأوضاع الاجتماعية الظالمة ! فتأمل هذا السرّ. فهذه أوّل ثمرة وهي صيرورة نفسك مظهراً من مظاهر الهوية الإلهية من حيث حريتها وإطلاقها. الثمرة الثانية هي {تسمعه} أي تسمع كلام الله الحي، كما قال "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم"، فنفسك ستصبح مستعدة بعد ذلك لسماع كلام الله، وستلقي أذنك إليه لأنه لم يعد بينك وبينه أي طاغية لا فكري ولا ديني ولا سياسي ولا شئ من كل ذلك. فستبحث عن صلة حقيقية حية بكلامه تعالى، سواء كان متجلياً في هذا القرءآن العربي أو لا. الثمرة الثالثة هي {ولا تعرف في الكل إلا هو} وهذا مقام شهود الهوية ورؤية اَياته في الآفاق وفي الأنفس، أي في العوالم كلّها. كما قال "سيريكم اَياته فتعرفونها". وهذا هو التسلسل من الأعلى إلى الأدنى، أوّلاً الفناء في الهوية المطلقة، ثانياً سماع الكلام الحي، ثالثاً مشاهدة هويته وأسمائه وكلماته في الآفاق وفي الأنفس. فالفناء حظّ السرّ، والكلام حظّ العقل، والمشاهدة حظّ الحواس الظاهرة والباطنة. فتمّت النعمة عليك كلّك من كل وجه وجهة. والآن نقول...

{جاء النهار وطلعت النجوم
فتغنّى واشهد غُلِبَت الروم}

فالنهار أعلى في النورانية من الصباح، لأنه بعد تحوّل الإنسان إلى مظهر للهوية وموضع للكلام ومشاهد للحق، فحينها يكون النهار قد جاء بمعنى سيبدأ تحوّل الأرض من جديد، {وطلعت النجوم} والنجوم هم أهل الله من الأنبياء والأولياء، سيطلعون على العالَم سواء من حيث باطنه أو ظاهره، وستتجلّى معارفهم وأوامرهم وأمثالهم وقوّتهم للأرض ومن عليها. لأنها سيتكلّمون وسيعلمون على تغيير الأمور. وسيكشفون كل شئ وسيجادلون عن كل شئ وسينصرون المظلوم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. وسيهتدي بهم الناس ولذلك هم نجوم النهار، أي الأئمة في زمن الحرية.

{فتغنى واشهد} التغنّى بالقرءآن لا يكون إلا مقروناً بالشهود، لأن التغني من الغناء وهو من الطرب والفرح به، ولا يفرح بالقرءآن إلا من يشهد حقيقته ويعرفها ذوقاً ووجداناً ويحيها فعلياً. وحدد اَية {غُلبت الروم} إشارة إلى أمرين متضادين لكنهما متحدين : الأوّل الروم باعتبار أنهم أهل الحق الذين يفرح بنصرهم المؤمنون، فالروم هنا هم النجوم أي أهل الله الذين يبسطون سلطانهم على الأرض، ببسط اللسان مع المسالمين وبسط اليد مع المعتدين. وستحقق هذه الآية في هذا الزمن المذكور الذي يتنبأ به البيت. الأمر الثاني الروم باعتبار أنهم أهل الباطل الذين لهم الغلبة مؤقتاً ثم سيُغلَبون على يد أهل الله، فالروم بهذا الاعتبار هم أهل الظلم والطغيان الذين طغوا على أهل الله واستعبدوا بني إسرائيل الزمان فإن هؤلاء سيتعرضون للهزيمة الشنعاء سواء من حيث أفكارهم أو من حيث أفعالهم، لأن أهل الله سيبسطون ألسنتهم بالحقائق وأيديهم بالحق عليهم، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله. "إذا جاء نصر الله والفتح. ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً".

الأبيات الثلاثة التالية تشير إلى القطب. لأن القطب حينها سيظهر ظهوراً تامّاً وستتغيّر أحوال الناس بظهوره. كلمة (قطب) فيها ثلاثة أحرف، ق ط ب، والحروف يمكن قراءتها لتدل على ست كلمات : قط، بط، قب، بق، طب، طق. ولذلك جاءت الأبيات الثلاثة لتشير إلى هذه المعاني بالرمز واللغز لأنه لم يحن وقت ظهور القطب الآن وقد نشرنا هذه الكلمة في العلن لعلّه يهتدي إليها من يفتح الله له وإلّا فحين الوقت المعلوم يكشف الحي القيوم كل سر مكتوم.

{فالقطّ أسداً والبطّ حوتاً
والحفرة قبّة والبقّ نسراً}

القطّ إشارة إلى الجبان الخائف في بلاده، سيتحوّل إلى أسد لأن الدولة ستتبدّل وستتقرر الحرية السياسية والقوانين العادلة التي يختارها الناس ويرضونها لأنفسهم شورى بينهم.

البطّ إشارة إلى العقول السطحية التي تطفو على سطح الوجود فلا تتعمق فيه أو على سطح القرءآن فلا تغوص فيه، فالسطحي سيصبح حوتاً قوياً عظيماً يغوص في باطن الأمور ويبحث عن جوهر الأشياء ويدرس أسرار الطبيعة ولا يقيّده شئ في ذلك.

الحفرة إشارة إلى العيش الضنك الضيق الناتج عن حياة الجاهلية المادّية المحيطة الطاغية بل والمفروضة مباشرة أو غير مباشرة في المجتمعات المستعبدة حتى تشغل الناس بتوفير المواد والأموال للطغاة، فهذه الحفرة أي هذا الأسلوب من العيش سيتبدّل إلى قبّة إشارة إلى قبّة السماء وإلى القبّة الدائرية، فالسماء بمعنى أن الاهتمامات العقلية والعلمية والروحية والدينية ستكون لها الأولوية والمعيشة تبع لها، والدائرة إشارة إلى أن مركز الحياة سيتغيّر فسيصبح أمر الحق تعالى هو كعبة الحياة التي يطوف الناس حولها أي هو القطب والقطب هنا بمعنى الرؤية الوجودية ومركز الحياة.

البقّ إشارة إلى الطائر الصغير الضعيف المحتقر سيصبح نسراً وهو الطائر الملكي القوي الجليل المتجه نحو الشمس. فالبقّ يشير إلى المتدينيين الضعاف الذين شغلهم دجاجلة قومهم بصغائر الدين وفروعه فإن تحليق هؤلاء ضعف جدّاً وهيئتهم المعنوية صغيرة جدّاً، سيتبدّل هذا الأمر وسيصبح الاهتمام بأصول وكبائر الدين التي هي معرفة الله شهوداً واليقين بالآخرة حقّاً والمعراج في السموات فعلاً هو الذي ينصبّ عليه الاهتمام كأولوية عظمى وبعد ذلك كل الأمور تابعة له وممثلة له. وتأويل آخر هو أن البقّ بمعنى أهل الله الذين كانوا في أقوامهم بمثابة البقّ في صغرهم وتفاهتهم في عيون الناس، سيعرفهم الناس على حقيقتهم وأنهم النسور والعظماء حقّاً وهم أهل الله وليس دجاجلة قومهم الذين تسمّيهم دولهم الفرعونية بالعلماء والكبراء والسادة.

{مرهم الملكوت يغطّي الجروح
ليس تجارة طبّ بل طب الروح}

لن يكون الدين سبباً للارتزاق وكسب المعاش. بل سيكسب الواحد معاشه بعمل يده وكسبه، وليس بالمتجارة بالدين والحكمة. فالأولياء هم أطباء الروح، وهم يستمدّون الدواء وهو العلم والهمّة وقوى كلمات

الحكمة الإلهية من الملكوت الذي هو باطن وغيب الوجود، فهم يطعمون الناس ويداونهم ليس مقابل الأجر والشكور الذي لا يسألونه إلا من الله إن سألوه، وليس من الناس. وأكبر أسباب الدجل الديني والفلسفي في الأمم راجع إلى الارتزاق بالكلام في الدين والفلسفة. وهذا سيتغيّر حين يظهر القطب وتتغيّر رؤية الوجود بتغير مركزها. فكما أن الإنسان لا يدفع مالاً ليأخذ الفتوحات من الملكوت، كذلك لا يأخذ من أخيه الإنسان مالاً ليعطيه ما فتح به عليه من الملكوت. فكما أنه أخذ بالفضل والاستعداد، كذلك يعطي بالتفضل وبحسب الاستعداد من القابل. وكما أن الله رحمه فعالج جروح روحه وعقله ونفسه وأمراضه المختلفة، كذلك عليه هو أن يرحم عباد الله "وأحسن كما أحسن الله إليك".

{فاطرق الباب بِيَد من ذَهب
واخلع نعليّ الذهن والنَّسَب}

الباب هو القطب وكل ولي باب من أبواب الله في الأرض. وطرق الباب بمعنى السؤال والطلب منه أن يفتح لك ويعطيك. فاطرق بيد من {ذهب} إشارة إلى معادن الناس، فإن الناس معادن، والذهب هنا يشير إلى الشمس بمعنى الروح والقلب والصدق. فاسأل بقلب طاهر يريد المعرفة، لا تعنّتاً ولا امتحاناً للمسؤول بلا رفث ولا فسوق ولا جدال في حجّك إليه. فخذ منه ما يلقيه إليك إن عرفت أنه باب الله، وسلّم تسليماً، وإن استفهمت فافهم بعد تفكر وتحقيق لمعنى ما ألقاه عليك. وكذلك اليد من ذهب تشير إلى المعرفة الذوقية، لأنها الذهب دون الفضّة التي تشير إلى التقدير والتفكير من قوله تعالى "وقوارير من فضّة قدّروها تقديرا"، فالذهب هو المعرفة الذوقية الكشفية الوجدانية، فاسأل من القطب والولي أن يكشف لك طريق تحصيل هذه المعرفة ولا تقتصر فقط على المعرفة الفكرية واللفظية.

واخلع نعليّ الذهن والنسب، فالذهن هو العقل المقيّد بالبدن والحواس البدنية الظاهرية، والنَّسب إشارة إلى الأنساب الجسمانية الدموية. فالذهن أعلى ما في بدنك من داخل بدنك، والنَّسب إشارة إلى علاقة بدنك بالأبدان الأخرى. البدن كالنعال بالنسبة لحقيقة الإنسان الكامل، لأنه أسفل ما فيك، والبدن مثل النعال ستخلعه حين تموت وتمضي حافياً منه إلى الآخرة. فبما أنه كذلك، فلا تجعل نعليك فوق رأسك ! فإن العلم الإلهي فوق الذهن لأنه من العقل الروحي والسرّ المطلق، فحين تذهب إلى القطب اعلم ذلك ولا تقيّد ما يلقيه إليك بذهنك المقصور على حواسّك الظاهرية وخبراتك التجريبية المادّية الجاهلية القاصرة قصوراً شديداً فلا تعتبرها المرجع الأعظم للمعرفة فتحصر نفسك بها. وكذلك دع عنك الأنساب بمعنى لا تقيّد الإنسان الذي ستتعلّم منه بأن يكون من هذا الشعب أو تلك القبيلة أو من هذه الأسرة وذلك اللون وهذا اللسان وما أشبه من العلاقات النسبية العرضية الخارجية. لأن الكلام عن العلم الإلهي والروحي، وهذا يتجاوز هذه الأمور ولا قيمة لها فيه. "وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم". فإذا لم تحصر نفسك في ذهنك ولم تحصر اختيارك في نسبك، وسألت العلم لإرادتك المعرفة القلبية وسعياً وراء العلوم الوجدانية، فقد حققت معنى هذا البيت.

وبعد أن تصل إلى الباب تكون مهيئاً لدخول الدار، فاطرقه واخلع نعليك خارجه، والآن ادخل فيه، وإذا دخلت ستجد فيه ...

{ففي هذه الدار شراب القلوب
رحيق مختوم من علّام الغيوب}

فدار الأرض ستكون قد صارت داراً للسلام، يتجلّى لأهلها الله ويظهر فيها بأمان أهل الله وخلفاء الله كما قال "لأمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم" وقال "لأبدلنّهم من بعد خوفهم أمناً" وقال "يعبدونني لا يشركون بي شيئاً". وبسبب استقرار الأوضاع نسبياً، وحصول الأمن بالقدر اللازم الممكن في الدنيا، سيجد مَن يريد الوقت والمجال والحرية لينعم ب{شراب القلوب...من علام الغيوب}. فعلام الغيوب بمعنى الحق تعالى وكذلك بمعنى مظاهره في الأرض وهم القطب وأهل الله عموماً الذين علّمهم الله من ذلك ما شاء. تجليات الأسماء الإلهية من هذا الرحيق المختوم، القرءآن منه، معارف الأولياء منه، الحكمة المتعالية منه. سنتّصل بمن نشاء في الغيب والشهادة بكامل حريتنا، وسنتعلّم ما نشاء وننشر ما نشاء بكامل حريتنا. إلى يوم الردّ إلى علام الغيوب ونحن بإذنه وتوفيقه سالمي القلوب. "وفي ذلك فليتنافس المتنافسون" و "لمثل هذا فليعمل العاملون".

....

(كأس المعنى)

هذه الغزلية من ديوان حافظ ، وهي رموز ظاهرها غير باطنها ، وإشارات أهل الله محجوبة بأمثال يضلّ بها كثيراً ويهدي بها كثيراً ولكن الذي يضلّ بها ويأخذ بظاهرها دون معناها وتأويلها فهو الفاسق الذي اتبع هواه، وكلام أهل الله فتنة كالنار تكشف عن الذهب وعياره ومدى جودته، كذلك أمثالهم مضروبة لتكون ناراً تكشف عن معدن القلب ومدى نقائه. وهم يُلقون مفاتيح داخل كلامهم وأمثالهم تدلّ على أن المقصود بها ليس ظاهرها المادّي بل باطنها الروحاني. فتعالوا ننظر لعلّنا نبصر والله هو السميع البصير.

-الغزلية-

لا تطلبُ الطاعة وعهد الصلاح منّي أنا السكّير العربيد
فقد اشتهرتُ بشرب الكأس منذ الأزل البعيد .
وعندما توضأتُ من ينبوع العشق الطاهر
كبّرتُ أربع مرّات على كل ما هو كائن.
فأعطِني خمراً أُعطِكَ خبراً بسرّ القضاء
وأُخبرُك عمّن أصبحتُ عاشقاً لوجهه وثملاً برائحته.
ويا عابد الخمر لا تيأس من باب الرحمة
فالجبل الشامخ هنا أدقُّ من خصر النملة النحيلة.
وغير هذه النرجسة المخمورة وقاها الله شرّ العين
لم يهنأ أحدٌ تحت هذه القبّة الزرقاء.
وروحي فداءً لِفَمِه فلم يخلق الله في حديقة أهل النظر
ما هو أحلى من هذه البرعمة الحسناء.
أمّا حافظ فقد شابَه سليمان في عشقه لك
بمعنى أنه لا يملكُ من وَصلِكِ إلا الريح في قبضة يده.

-التأويل-

{لا تطلبُ الطاعة وعهد الصلاح منّي أنا السكّير العربيد
فقد اشتهرتُ بشرب الكأس منذ الأزل البعيد .}

الدين طريقة وشريعة. فالطريقة مبنية على الذكر والتعلّق بالله تعالى، والشريعة مبنية على الأمر والنظر إلى الخلق لكن بأمر الله تعالى. في المجتمعات التي يسود فيها الدين، غالباً ما يتمّ نسيان الطريقة والتركيز على الشريعة، إلا أن نسيان الطريقة يغيّر الشريعة من النظر إلى العالَم بأمر الله إلى مجرّد قوانين فيها "افعل ولا تفعل" وهذا يحدث في زمان ومكان انحطاط الأمّة. وحينها ينشأ نوع من الاختلاف والصراع بين أهل الطريقة ومَن يسمّون أنفسهم أهل "الشريعة" والتي صارت أوامر بلا روح، وأحكام بلا

مشاهدة، وأفعال بلا معنى إلهي وروحي وأخروي فيها، أي تصبح كالقوانين البشرية الصنع. ومن هنا قد يكون "الفقيه" صالحاً ربانياً وقد يكون فاسداً مرتشياً وفاسقاً عاصياً ولا تؤثر هذه الأمور في منصبه الفقهي، لأن الشريعة في هذه الحالة تنفصل عند عموم الناس عن أصلها العلوي المقدّس والمسؤولية الروحية الكبيرة التي على عاتق أهلها، بالتالي تصبح مجرّد نصوص يتم "فهمها" ب"اجتهاد" ذهني مادّي وأدبي بحت كأنّها نصّ شعر أو لائحة قوانين، فلا قيمة لقلب الفقيه وصلته بالله في هذه الحالة. وهذا ما حصل في عصور الصراع بين الصوفية والفقهاء، حيث شدد الصوفية على أهمّية الطريقة والشريعة، بينما ركّز الفقهاء على أهمّية القوانين والعقيدة، والعقيدة صارت أفكارً لا عرفان ولا علم حقيقي شهودي فيها بل مجرّد مقولات يتم ترديدها من أناس لا يشهدونها كما أمر النبي صلى الله عليه آله وسلم أن لا يشهد الإنسان على شئ إلا إن كان مثل الشمس في وضوحه، بينما العقيدة يتم صناعتها ووضعها من أناس لم يشهدوا حقائقها ليستسلم لها أناس لم يشهدوا لا حقيقتها ولا حتى أصول وضعها وتشكيلها. فحين يتحوّل الدين من علم وحكم إلى عقيدة وقوانين، ينشأ الصراع بين الذين يأخذون بالدين على محمل الجدّ والحقيقة وبين الذين يأخذون الدين كمجرّد وسيلة لضبط المجتمعات أو تهدئة الضمائر التائهة للجماهير الذين هم كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً. وأصل الخلاف بين الصوفية والفقهاء يكمن هنا. ثم نشأ خلاف آخر بين الصوفية أنفسهم، حيث صار هذا الاسم والطريقة يتنازعها أناس يركّزون على جوهرها وأناس يهتمّون بمظاهرها، فبدلاً من التركيز على الله والرسول صار التركيز على الشيخ هو كل شئ ولا شئ وراء الشيخ بدلاً من أن يكون الشيخ وسيلة إلى الله ومظهراً لنور الرسول في عالَم الشهادة يوصل إلى عالَم الملكوت. دائماً يوجد نوع من الصراع بين أهل الجوهر مع المظهر وبين أهل المظهر الفاقد لجوهره.

من هنا نفهم قول حافظ {لا تطلب الطاعة وعهد الصلاح منّي}، فالطاعة تشير إلى الشريعة، والصلاح يشير إلى الطريقة. وحافظ يرفض فقهاء ومشايخ زمانه الذين فصلوا الفقه عن الروح، وفصلوا التصوف عن النور. وعبّر عن حالته الرافضة لهذين التحريفين للدين فقال عن نفسه {أنا السكّير العربيد}. فالسكّير رمز على الشارب من خمرة الروح، التي هي باطن الشريعة، لأن السكر عبارة عن تغطية الذهن البدني، ولذلك يرمز إلى الذين جعلوا الشريعة مجرّد قوانين مستنبطة بذهن مادّي منفصل عن الروح، فهو يغطّي ذهنه بخمرة الروح التي تغلق عين الذهن وتفتح عين القلب. "فكشفنا عنك غطاءَك فبصرك اليوم حديد". فالسكر إذن عبارة عن روح الشريعة التي تتفرّع عنها الأعمال الشرعية عن وعي ويقين وإرادة صادقة، وليس مجرّد {طاعة} بمعنى الخضوع الظاهري الخالي من الاقتناع القلبي والمعرفة بحكمة وقوّة الأحكام الشرعية الإلهية، وأنّها من اسمها "شريعة" أي مورد ماء، لأنها ماء الحياة الأبدية وربيع الأرض إن عُمِل بها حق العمل. وفي المقابل يقول عن نفسه {العربيد} وهو خلاف الصلاح الذي سمّاه {عهد الصلاح} إشارة إلى العهود التي يأخذها مشايخ الطريقة من مريديهم حين ينضمّون إلى الطريقة. فالعربيد هنا رمز وهو الذي لا يعاهد البشر وينفر منهم ويفرّ من صحبتهم حين يصبحون عقبات في طريقه إلى الله، بالتالي هو يعاهد ربّ البشر ويسعى للاتصال بمصدر الدين الحق الحي.

فما الدليل على أن الإنسان له ظاهر وباطن وليس مجرّد ظاهر كما يقول أصحاب الفقه القانوني المادّي، وما الدليل على أن الإنسان يستطيع الاتصال بالله تعالى اتصالاً مباشراً لا أن يكون مجرّد خادم صوري لمشايخ الطرق الميتة ؟ لأن حافظ يؤسس لشريعة لها باطن، وطريقة فيها حق، يجب أن يجيب

على هذين السؤالين. وللجواب جاء الشطر الثاني الذي يقول فيه {فقد اشتهرتُ بشرب الكأس منذ الأزل البعيد}.

المفتاح في {بشرب الكأس منذ الأزل البعيد}. فكل موجود له وجود أزلي في علم الله، وله وجود حادث حين يتكوّن ويتخلّق في العوالم المختلفة التي يظهر فيها. ولذلك يقول الله {هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شئ عليم. هو الذي خلق السموات والأرض}. فكل شئ موجود في العلم الإلهي في عين الهوية الأحدية المطلقة، ثم الإرادة تخصص بعض هذه المعلومات اللانهائية كلانهائية العدد، ويظهر في مستوى الخلق. فكل موجود يمكن تشبيهه بنقطة على محيط الدائرة، والحق تعالى هو مركز هذه الدائرة، وكل نقاط المحيط إنّما تقوم بوجود المركز وبينها وبين المركز صراط مستقيم مباشر يصلها به وإن كان كل نقطة يمكن أن تتصل بالمركز بواسطة نقاط المحيط الأخرى التي يعبر من خلالها إلى المركز. فكل موجود له وجه خاص إلى الله تعالى وهو ربّه، ومن هنا يسمع نداء {إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون} وبهذا الظهور عرف أنه ربّه {ألست بربّكم قالوا بلى}. فبما أن كل موجود متّصل مباشرة بربّه منذ الأزل، وقد شرب كأس الكلمة الإلهية "كن" قبل خلقه وبها تخلّق، فهذا دليل مباشر على أن كل موجود له سرّ في عمق ذاته متّصل بالله تعالى من حيث الوجود ومن حيث الكلام. وهذا ما أشار إليه حافظ بقوله {فقد اشتهرتُ} أي من المشهور في الدين أن الله بكل شئ عليم، {بشرب الكأس} وهي الكلمة الإلهية من جهة أنها مثل الكأس لها مبنى ومعنى لأن الله هو "الظاهر والباطن" فلابد أن لكلامه ظاهر وباطن، وكذلك الكأس هي الوجود نفسه لأن كل موجود له ظاهر وهو خلقه وباطن هو حقيقته العلمية العينية القائمة في العلم الإلهي أزلاً. وبهذا ردّ على الفريقين.

فالفريق الذي يأخذ الشريعة كظاهر بلا باطن، إنّما ينكر بذلك الأسماء الحسنى وينكر كلام الله وينكر حقيقة الإنسان الذي له وجه طيني ووجه روحي وقد خلقه الله بيديه الملكية والملكوتية. والفريق الذي يأخذ الطريقة كصورة بلا حقيقة، وسيلة بلا غاية، شيخ بلا رسول ورسول بلا إله، بحجّة أن المريد لا يتّصل إلا بواسطة شيخه، ردّ عليهم بأن كل موجود له وجه خاص لربّه وهو يشرب من كأس وجوده وكلامه {منذ الأزل البعيد} قبل ليس فقط نزول الدين بل قبل خلق العالَم كلّه. والحقيقة اللازمانية لا تتغيّر بتغيّر الزمان. فلا يوجد شئ في حدود الزمان والمكان يمكن أن يغيّر من هذه الحقيقة الجوهرية الرابطة بين كل موجود والوجود المطلق الحق تعالى. ولذلك قال {البعيد} بعد {الأزل البعيد} يشير إلى الأزل السابق على الزمان، وليس الأزل الزماني الذي هو عبارة عن الزمان الممتد إلى مالانهاية في الماضي، بل الأزل هنا بمعنى قبل الزمان وليس امتداد الزمان جهة الماضي، فهو قبل الخلق لأن الخلق مربوط بالزمان أيا كان معناه كما قال "هو الذي خلق السموات والأرض في ستّة أيّام"، وحافظ يشير إلى الهوية الإلهية ومعلوماتها الأزلية وهذه سابقة للزمان كما قال قبل تلك الآية "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم.". وفي الأصل الفارسي قبل الترجمة العربية لهذه الغزلية يشير حافظ مباشرة إلى الأزل بعبارة "روز ألست" أي يوم أخذ الله ميثاق "ألست بربّكم قالوا بلى". وهذا يعزز ما ذكرناه.

في البيتين التاليين سيشرح الشريعة الكاملة، والطريقة التامّة، على التوالي. فبعد أن نفى النقص، سيثبت الكمال.

{ وعندما توضأتُ من ينبوع العشق الطاهر
كبّرُت أربع مرّات على كل ما هو كائن. }

هنا شرح جوهر الشريعة. وأشار إلى ذلك حين ذكر الوضوء والتكبير والصلاة، وهي أوّل أبواب الفقه ومهمّات الشريعة حيث تبدأ بالطهارة وبعدها الصلاة حسب ما جرت به عادة الفقهاء. وبالوضوء والصلاة بيّن كل ما تحتاج معرفته عن جوهر الشريعة ومفتاح التعاطي مع أحكامها. بيان ذلك :

{وعندما توضأت من ينبوع العشق الطاهر} فالوضوء في الظاهر يكون بالماء. لكن لابد من فتح عين القلب أثناء العمل بأحكام الشريعة ولا تقتصر على عين القالب كأنّك تقوم بمهمّة في وظيفة معاشية أو تصنع شيئاً في مصنع حيث المهم هو صورة العمل. كلّا. هذا ليس ديناً. الدين هو أن ترى عين جسمك الماء الظاهر، لكن ترى عين قلبك {العشق الطاهر}. والعشق كالماء، بسيط، نظيف، يعيد الحياة والفطرة إلى الإنسان، يجدد المعنى بل العالَم كلّه في عينه كل لحظة، لا ينفصل عن المعشوق الذي هو الحق تعالى. فوضع الماء على الجسم مثال على تجلّي الحق تعالى للقلب. ولذلك استعمل كلمة العشق، التي هي كما قالوا شئ يلتفّ على شجرة ويحيط بها ويضغط عليها بقوّة، فكما أن الماء يوضع على الجسم في الطهارة كذلك الحال مع العشق في القلب. فالعشق ليس جزئياً بل هو كلّي. وأصل الطهارة الكاملة هو الاغتسال ثم الوضوء جزء منه. كذلك الحال في العشق، هو مشاهدة الحقّ تعالى في الكلّيات والجزئيات، في القديم والحديث، في العلوي والسفلي، في الروحي والجسدي. "لله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم". ولذلك سماه العشق {الطاهر}، على اعتبار أن التقييد والقيود والغيرية تشير إلى النجاسة والجنابة، فهذا العشق طاهر من جهة إطلاقه. وكذلك هو طاهر من حيث صدوره من عمق القلب وليس من النفس الأمّارة بالسوء أو المندسّة في تراب المادّة. فالشريعة التي تجعل الناس أكثر انغماساً في الدنيا، ليست شريعة الله. الشريعة التي تجعل الإنسان آلياً ميتاً فاقداً للعشق وحرارة الحياة والحب، ليست شريعة الله. الوضوء الذي يغسل الجسم ولا يغسل القلب، ليس الوضوء الذي أمر به الله.

{كبّرتُ أربع مرّات على كل ما هو كائن} ذكر صلاة الجنازة وليس الفرائض المعروفة. لماذا؟ لأن الذي لا يصلّي هذه الصلاة التي ذكرها حافظ، فإنه لن يحسن حتى الصلاة المفروضة. كيف؟ {كبّرت أربع مرّات} إشارة إلى العوالم الأربعة التي ذكرها النبي في تسبيحه "سبحان ذي الملك والملكوت، سبحان ذي العزّة والجبروت، سبحان الحيّ الذي لا يموت". فهذه القسمة الرباعية للعالمين تشير إلى الأرض والسماء والعرش والعزّة الذي هو مقام حقيقة النبي "سبحان ربّك ربّ العزّة" وهو أعلى العوالم ومحلّ تنزّل الصفات الإلهية التي منها تتنزّل بعد ذلك على عالم العرش الروحي والسماء النفسي والأرض البدني فما بين ذلك من درجات ودركات. فالتكبيرات الأربعة تشير إلى معرفة وشهود حقيقة قوله تعالى "كل شئ هالك إلا وجهه". بمعنى، شهدت هلاك كل شئ وفناء كل شئ، وعرفت أنه لا يقوم شئ بنفسه بل كل ما هو كائن ميت بنفسه حيّ بربّه، هالك بنفسه كائن بربّه، معدوم بنفسه موجود بربّه. وهذه حقيقة صلاة الجنازة الكونية. الذي يعرف هذا يستطيع أن يصلّي الفرائض والنوافل بعد ذلك، ومن هنا اختار حافظ صلاة الجنازة على ما سواها للإشارة إلى جوهر الصلاة الذي هو اتصال بالله وعدم رؤية ما سواه.

هذا هو جوهر الشريعة : العشق ووحدة الشهود المبنية على أحدية الوجود. وأمّا أحكام الشريعة الأخرى فهي مظاهر لهذا الجوهر في صور مختلفة كثيرة جدّاً والغرض الأصلي منها أن تكون حياة العالِم والأمة بشكل عام مرتّبة ترتيباً إلهياً يرتبط فيه الظاهر بالباطن، والغيب بالشهادة، ولكل مظهر معنى مقدّس ومبدأ روحاني. والغرض الفرعي والذي سينتج تلقائياً وبدون الحاجة إلى التكلّف والتنطع هو تنظيم الأمّة وتسيير شؤونها بأحسن وأسلم ما يتيسّر في حدود الطبيعة والاجتماع البشري وإمكاناته وظروفه المتغيرة.

ما يحصل حين ينقض فقهاء المادّة جوهر الشريعة بحجّة أنهم يريدون تنظيم المجتمع بصرامة، هو خسارة الجوهر والمظهر معاً. فمن جهة يبدأ الميل تجاه الكفر والنفاق والإلحاد لأن الإنسان بفطرته يرفض الإيمان بأن ربّه ينزل أحكاماً لجسمه دون روحه ومنفصلة عنها، هذا أقلّ ما يقال. ومن جهة أخرى تبدأ أساليب البحث عن الرخص والحيل الشرعية التي يستفيد منها عادة الأغنياء والأقوياء فيبدأ العامّة يرون هذا اللعب بالشريعة فيؤمنون بأن الفقه حيلة يتكسّب بها الفقهاء. بالتالي يبدأ السعي بطريقة أو بأخرى لكسر القوانين التي صارت مجرّد صناعة بشرية بحتة وما الوعظ بمصدرها الرباني إلا هواء يدخل من إذن ويخرج من الأخرى. وينتهي الأمر إلى ما يعرفه أولو الأيدي والأبصار ويشهده الأبرار والفجّار.

الشريعة بلا باطن ليست ماءً بل حجر، والذي يبلع الحجر ليروي عطشه سيختنق ويموت غير مأسوف عليه. فمن أراد الشريعة فليأخذها كما هي بكمالها، وبوجهها الظاهري والباطني معاً، ويعرف تنزيل الأحكام وتأويلها. وهذا ما يشير إليه حافظ.

{ فأعطِني خمراً أُعطِكَ خبراً بسرّ القضاء
وأُخبرُك عمّن أصبحتُ عاشقاً لوجهه وثملاً برائحته. }

هنا الكلام عن الطريقة الروحية وحقيقتها وتمام أمرها. بيان ذلك في أمرين: الأوّل، الغرض من الشيخ. الثاني الغرض من أعمال الطريقة.

أمّا الغرض من الشيخ فأشار إليه بقوله {فأعطني خمراً أُعطك خبراً بسرّ القضاء}. فالشيخ هو الذي يعطي خمر الأذكار والتعليم، لكن ليس الغرض من ذلك أن يعكف المريد على صورة الأذكار والتعاليم بل أن يتحوّل هو إلى معلّم وشيخ بدوره. ولذلك قال في مقابل إعطاء الخمر {أُعطك خبراً}. فالأخذ هنا ليس لنفس الأخذ، بل هو أخذ حتى يتحوّل الآخذ إلى كيان قابل للعطاء. الغرض ليس أن تفتخر بأن شيخك يعطي كذا وكذا أو يملك القدرة على كذا وكذا، بل الغرض هو أن تتحوّل أنت مع الوقت إلى شيخ بدورك وقادر بإذن الله على العطاء حتى للشيخ نفسه وتعليمه ما لم يكن يعلم. فالمعلّم في الطريقة الإلهية متعلّم ممن يعلّمه أيضاً. ويبقى التعليم المطلق لله تعالى وحده، أمّا الباقي فمعلّم ومتعلّم. فمن جهة لابد من التنبّه إلى سبب اتباع المعلّم ، وهو أن تتعلّم منه وليس فقط أن تأخذ منه أمور لن تغيّر من وعيك وكيانك الباطني شيئاً، ولذلك قال موسى لمعلّمه "هل أتّبعك على أن تعلّمن مما عُلّمت رشداً" فلم يتبعه إلا من أجل التعلّم منه، وليس لمجرّد صورة الاتباع والعضوية الاسمية في مؤسسة اجتماعية. ولذلك قال

{فأعطي خمراً} والخمر تؤثر في عقل شاربها، بمعنى يحدث فيه تغيير ويتبدّل إلى ما لم يكن عليه من قبل هذا العطاء. فإن وجدت المريد كما هو قبل الاتباع وبعده فالخطأ فيه أو فيه شيخه أو فيهما معاً وهو الشائع على ما يبدو. ومن جهة أخرى، لابد أن يكون غرض الاتباع محدوداً والنية على هذا، كالطبيب الذي غرضه من معالجه مريضه أن يكفّ عن كونه مريضاً ويصبح صحيحاً، ومثل مشايخ الطرق الذين لا ينفكّ مريدوهم عن المريدية كمثل الطبيب الذي لا ينفكّ مرضاه عن المرض، يصبح من المؤكد أو شبه المؤكد أن الطبيب دجّالاً يريد التكسّب من تكرار زيارة مرضاه له وشعوره بأهمّيته كطبيب أو كلاهما. وذلك قال حافظ {فأعطني خمراً أُعطك خبراً بسرّ القضاء} فسأصبح أنا مصدراً للأسرار وأعلى الأسرار الكونية أيضاً المتعلّقة بسرّ القضاء، يشير بذلك إلى بلوغه الذروة في العلم بسرّ الكون. ومن جهة ثالثة، وهي مستنبطة من نفس العبارة {أعطك خبراً بسرّ القضاء} وهي أن علاقة التزكية والتعليم أي العلاقة الصوفية الكاملة مبنية على صيرورة المتعلّم معلّما ومفيداً لشيخه ما لم يكن عنده، لأن حافظ يقول {أُعطك خبراً} والذي يعرف الخبر لا يحتاج إلى سماع الخبر من غيره، فلما قال {أعطك خبراً} عرفنا أنه سيخبره بما ليس عنده، وهو المطلوب، أي صيرورة المريد مُعلّماً لمعلّمه ومفيداً له ما ليس عنده.

أمّا الغرض من أعمال الطريقة عموماً، فالغلط الشائع هو تركيز المريد على شيخه أو وسيلته إلى الله بدلاً من التركيز على الله تعالى وإقامة الصلة الحية المباشرة به سبحانه. ومن هنا قال حافظ {وأُخبرك عمّن أصبحتُ عاشقاً لوجهه وثملاً برائحته} لاحظ هنا الإخبار الثاني، فالأوّل كان إخبار عن سرّ القضاء وهو متعلّق بالأكوان، بينما هذا البيت أعلى منه وهو متعلّق بالرحمن. فقوله {عاشقاً} يشير إلى الصلة الحية المباشرة المحيطة التي ذكرناها، و{لوجهه} تشير إلى الذات الإلهية، بينما {ثملاً برائحته} تشير إلى الأسماء الإلهية. وما ثمّ إلا العلم بالذات والهوية والنفس، والعلم بالأسماء الحسنى. وقد جمعت الآية الفذّة من سورة طه العلمين فقالت "الله لا إله إلا هو ، له الأسماء الحسنى". ففي شقّها الأوّل ذكر الهوية الأحدية، وشقّها الآخر ذكر الأسماء الحسنى. وبنفس الترتيب هذا الذي يتسلسل من الوحدة إلى تجلياتها الكثيرة قال حافظ {عاشقاً لوجهه وَ ثملاً برائحته} والرائحة إشارة إلى الامتداد اللطيف والغيبي للمعشوق، خلافاً للوجه الذي يشير إلى الثبات. فالوجه يرمز إلى الذات ، والرائحة ترمز إلى الصفات. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "إني لأجد نَفَس الرحمن من قبل اليمن" لاحظ فكرة نفس الرحمن وعلاقتها برمزية الرائحة هنا. أمّا الوجه فظاهر وهو استعمال قرءاني معروف. مثل "فثمّ وجه الله" و "ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام" فهنا أشار إلى الوجه وبعده إلى الأسماء، وهو الترتيب الذي ذكره حافظ هنا. إذن، المريد بعد أخذ الخمر المعنوية من الشيخ سيصبح عالماً بأمر الأكوان وبذات وأسماء الرحمن. وسيفيد شيخه ويعلّمه ما وجده وما انكشف له من ذلك. هذا هو الغرض الأقصى من أعمال الطريقة، أي الاتصال الحي المباشر والعلم بالأسرار الكونية والإلهية والتعليم بداية من قضاء حق الشيخ بتعليمه إذ "هل جزاء الإحسان إلا الإحسان" فضلاً عن غيره ممن يستحقّ التعليم. لاحظ إذن التدرّج في البيت : {فأعطني خمراً} تشير إلى المريد الذي يريد خمر الذكر والفتح من الشيخ وكل ما يتعلّق بتغيير حالته العقلية من الغفلة إلى العرفان. ثم يتدرّج المريد في المكاشفة من الأكوان، ثم إلى الله تعالى. فيصبح مخبراً معلّماً بذلك لشيخه الأوّل أو غيره.

الآن، إذا نظرت إلى الطرق كما هي قائمة فعلاً، ستجد عيوبها ومشاكلها الكبرى لا تخرج عن إطار هذا البيت في شطريه. فلا يكفي أن تصف المرض بل لابد من وصف الدواء. وقد أحسن حافظ في الأمرين.

حسناً، الآن وقد عرفنا الداء والدواء، فمن أين نبدأ في رحلة الشفاء ؟ هذا ما يلتفت إليه حافظ في البيت التالي.

{ ويا عابد الخمر لا تيأس من باب الرحمة
فالجبل الشامخ هنا أدقُّ من خصر النملة النحيلة. }

بدءاً ، لا غرابة لا لفظية ولا معنوية من عبارة {يا عابد الخمر}. أمّا من حيث اللفظ، فقد استعمل النبي صلى الله عليه وسلم هذا النوع من التعبير كما في قوله "تعس عبد الدينار" و "تعس عبد القطيفة". فنسبة الإنسان إلى عبودية شئ أمر واقع حتى بالنسبة لعبودية الشئ الباطل قطعاً والمعدوم وفي هذا من القرءآن الشئ الكثير. فما المقصود عبودية الدينار؟ معناه شدّة التعلّق والاهتمام وإعطاء الأولوية والمركزية له في سعي الإنسان. فالعابد هو الذي يجعل إرادته تابعة شئ ما، ومن هنا العبد المملوك المقهور الذي يضطر إلى جعل إرادته تابعة لإرادة قاهره رهبة ورغبة. وأمّا من حيث المعنى، فلابد من النظر في تأويل الخمر في هذا البيت حتى نقيّم المعنى. فلندخل في البيت بعد تأنيس الخائف من ولوجه.

بداية رحلة الشفاء تبدأ من الطريقة. لأنّه بدون طهارة ومعرفة القلب، لا قيمة لأي شئ آخر. ومن هنا لم يقل حافظ "يا عابد الوضوء" بل قال {يا عابد الخمر} إشارة إلى الخمرة المذكورة في البيت السابق الذي يتحدّث عن الطريقة. {فأعطني خمراً...يا عابد الخمر}. فالكلام عن هذه الخمر التي سيأخذها من الولي ليتغيّر بها باطنه ويتّصل بربّه. فما هو الخمر؟ هو الذكر. ذكر الاسم الإلهي والأذكار عموماً. قال الله "واذكر اسم ربّك وتبتّل إليه تبتيلاً" فالتبتّل هو الانقطاع التام، والتبتّل التام للاسم الإلهي لأنه فيه كل شئ وبه كل شئ. ولذلك قال الله بعد ذكر تلاوة كتابه وإقامة الصلاة "ولذكر الله أكبر" فلا شئ أفضل ولا أكبر ولا أعظم ولا أولى من ذكر الله. من هنا يقول حافظ {يا عابد الخمر} بمعنى اجعل تمام تعلّقك وكل إرادتك منصبّة على الاسم الإلهي حتى يغطّيك كلّك ويشتمل على وعيك كلّه واذكره على كل حال وفي كل شئ وعند كل شئ. هذه هي الطريقة. ولذلك ربط الله الطريقة بالذكر فقال "وألّوا استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً. لنفتنهم فيه ومن يُعرض عن ذكر ربّه نسلكه عذاباً صعداً". ولأن الإعراض عن الذكر يؤدي إلى العذاب، فالبداية لابد أن تكون من الذكر وبه. ولذلك افتتح القرءان ب"بسم الله الرحمن الرحيم".

{ويا عابد الخمر ، لا تيأس من باب الرحمة} وهذه دعوة للجهاد الأكبر النفسي. فاليأس يصيب النفس حين يتأخر عليها الفتح والنصر على الحجب الظلمانية. كما قال الله "حتى يقول الرسول والذين ءآمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب" و قال "رحمت الله قريب من المحسنين". وقال الله "والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين". فالمعنى الذي يريده هنا هو التالي : يا من تعلّق بذكر الاسم الإلهي وجعل كل همّته فيه ، سوف تصيبك صعوبات وتأتيك أيام تشعر فيها بالإرهاق واليأس من حصول الفتح لك، فأنا أدعوك إلى أن لا تيأس من باب الرحمة فإنه سينفتح لك حتماً حين يأتي وقت الفتح لك المناسب لك. ووعد الأنبياء والأولياء لسالكي الطريقة يدور حول هذا المعنى. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً "مَن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهّل الله له به طريقاً إلى الجنّة" ونحو

ذلك. فالوعد قائم ، وأهل الله يشهدون ، بأنه صادق والفتح حاصل. لكن على السالك أن لا ييأس من باب الرحمة، والإشارة هنا تذكّر أنه باب {الرحمة} والرحمة لا تمتنع عن مستحقّها. ففترة الجهاد النفسي الأكبر هي فترة تطهير للقلب بحيث يصير أهلاً للانتفاع بالفتوحات. وإلّا فانظر ماذا يحصل للإنسان الذي يفتح له بدون أن يكون مؤهلاً ومنقطعاً تمام الانقطاع إلى الله تعالى، سيحصل له كما حصل للكلب المذكور في قوله تعالى "واتلُ عليهم نبأ الذين آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث". وعقوبة مَن انسلخ بعد إيتاء الله إياه الآيات أعظم من عقوبة مَن لم يؤتى الآيات أصلاً. كما أشار إلى هذا الأصل في قوله عن مائدة عيسى "فمن يكفر بعد منكم فإني أعذّبه عذاباً لا أعذّبه أحداً من العالمين.". فمن رحمة الله بعبده الذاكر لاسمه أن لا يفتح له إلا بعد أن يصبح مستعدّاً لقبول وتحمّل أمانة الفتوحات العلمية والحكمية. كما فعل برسله جلّ وعلا حيث قال "الله أعلم حيث يجعل رسالته". فلا تستعجل الفتح فإنك لا تستعجله إلا بالمخاطرة بنفسك. ففتح متأخر ثابت له عاقبة حسنة، خير من فتح عاجل متغيّر له عاقبة سيئة. ويتأخر فتحك بحسب كدر قلبك وقوّة مجاهدتك وصدق تعلّقك.

{فالجبل الشامخ هنا أدقّ من خصر النملة النحيلة} هنا يشير إلى العقبات في الطريق. لأن القلب عليه جبال كثيرة، أي حجب وأثقال وذنوب كثيرة، وهي الأعداء الذين يجاهدهم السالك برمح الذكر ويصيدهم الواحد تلو الآخر. فحتى لا يستعظم السالك هذه الأمور يقول له حافظ {فالجبل الشامخ} الذي تراه أنت كذلك، {هنا} أي عند الرحمة الإلهية، {أدقّ من خصر النملة النحيلة} فالله يغفرها بيسر، كما قال "قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم". ولا يعدو بيت حافظ هذه الآية من حيث حاصل معناه. فإن الله هو الغفور بالتالي لابد أن توجد ذنوب من العباد وإلّا ماذا سيغفر الغفور ؟ فهذا يجعلك تتقبّل أصل وجود الذنب والتقصير ولا تتعلّق به تعلّق المهووس الذي يخاف منه خوفاً يجعله لا يستطيع التخلّي عنه وعن ذكره. ثم الله هو الرحيم، الذي يغفر للذاكرين ويخرجهم من الظلمات إلى النور وكان بهم رحيماً كما قال في كتابه، فالرحيم مختصّ بقلوب المؤمنين يرحمهم ويخرجهم إلى النور حتماً، وهذا يجعل تستبشر بعاقبة سلوكك. وبما أن مغفرة الله مطلقة، فمهما كان ذنبك كالجبل الشامخ، فإن الكبير في المطلق لا يكون إلا نهاية في الصِّغَر،ومن دقّة تعبير حافظ أنه لم يجعله عدماً لأن له وجود مهما كان متناهياً في الصغر فإنه موجود، وهذه دقّة لا يحسنها إلا أهل الله في بيانهم الحقائق، فإن البعض يظنّ أن مغفرة الله المطلقة تجعل الذنب عدماً، وهذا مستحيل في الوجود لأن الموجود مهما كان صغره وحقارته فإنه موجود ولا ينفكّ عن موجوديته. ولذلك قال حافظ {أدقّ من خصر النملة النحيلة} ولا يزال هذا موجوداً مهما كان صغيراً كما ترى. فالعبرة هنا هي أن لا تجعل ذنوبك وغطاء قلبك كشئ كبير في عينك إلى حدّ يجعلك تيأس من الفتح أو تتعاجز عن السلوك، بل اعلم أنها صغيرة جدّاً حكماً عند الله وسينسفها نسفاً عاجلاً أم آجلاً وما عليك إلا المداومة على الذكر والإخلاص فيه.

هذه عقبة في الطريق، وهي عقبة استعظام الذنوب والحُجب بين العبد وربّه. لكن توجد عقبة أخرى وهي التي سيتناول الردّ عليها في البيت التالي.

{ وغير هذه النرجسة المخمورة وقاها الله شرّ العين
لم يهنأ أحدٌ تحت هذه القبّة الزرقاء. }

{النرجسة المخمورة} تشير إلى السالك، والكلمة تشير إلى العين الناعسة، والمعنى العين المائلة-الحنيفية- باتجاه الحق تعالى والغيب والآخرة، فهي ليست عين نائمة بالكلّية لأن الغياب بالكلّية عن الطبيعة مستحيل بالنسبة لمن لا يزال حياً بجسمه الطبيعي، لكن عينه رمزياً "ناعسة" بمعنى معظم توجهه ونظره باتجاه الحق والغيب، وإن كان لا يزال فاتحاً بعض عينه باتجاه الطبيعة. إذن، معظم الحياة والتركيز سيكون للآخرة، والقليل وبقدر الضرورة والحاجة سيكون باتجاه الدنيا.

ما هي العقبة التي يشير إليها حافظ هنا؟ هي عقبة اعتقاد وجود طريقة للهناء غير طريقة الأولياء التي هي العرفان العملي والنظري. لاحظ ما يقوله {وغير هذه النرجسة المخمورة...لم يهنأ أحد تحت هذه القبّة الزرقاء} القبّة الزرقاء هي هذه السماء التي فوقها، وأشار بها إلى حال الدنيا عموماً من حيث أن السماء ثابتة وإن تغيّرت أحوال الأرض والبلدان وتقلّبت. فالمقصود هو : كل أهل الدنيا في شقاء بدركة أو بأخرى في المحصّلة النهائية، فلا تنظر إلى ما يظهر لك كراحة أهل الدنيا على أنه حقيقة أو له حكم أغلبي، بل هو على التحقيق لا هناء فيه من حيث النتيجة النهائية، والسبب معلوم بسهولة، لأن أكثر الناس مباشرة معيشتهم صعبة، والأقلّية النادرة معيشتها صعبة من جهة أنها تكسب عيشها من شقاء الأكثرية وخضوعها لها وصعوبات وهموم هذا الاخضاع المستمرّ، أو الغمّ النفساني المستمرّ بسبب خواء العيشة المادّية البحتة وما فيها من نزاعات وأحقاد وحسد ومنافسة عنيفة باستمرار، أو اجترار آلام الماضي الذي لا يستطيع الذهن الانفكاك منه حتى إنه يعكّر صفو اللذة الحاضرة والصحة القائمة، ولا ننسى في كل هذه الاحتمالات شبح الموت الماثل أمام كل عين سواء شعرت به واهتمت به أو لم تهتم أو بالأحرى تظاهرت بعدم الاهتمام مع المذكّرات المستمرة به كلّما مات قريب وهلك حبيب وحضر خبر وفاة غريب. هذا سبب. سبب آخر هو أن النفس لا تلتذّ إلا بوجود سبب للذّة، وسبب اللذّة إن كان المال أو الناس أو الحواسّ البدنية فإنه بالضرورة سيكون عرضة للزوال والضعف وتناقص لذّة كلّما نال الإنسان منه أكثر والملل منه، بالتالي سيعيش الإنسان المعتمد على هذه الثلاثة الأسباب في موج مضطرب أو مدّ وجزر لا يثبت، وكلّما فقد سبب اللذة حصل له من الخوف من عدم حصوله مرّة أخرى أو من فقدانه بعد حصوله حتى يصبح هذا الخوف بحد ذاته كالخنجر يطعن في نفسه ويجرحها ويكدّرها فلا تستمتع باللذة المادّية الحاضرة إلا قليلا وهذا القليل يتناقص. كل هذا لا نقوله إلا عن تجربة ودراسة ومشاهدة في النفس والغير خصوصاً من أيام جاهليتي ولا تزال المشاهدات قائمة وكل فترة نسمع أو نرى شيئاً يعزز هذا المعنى. فإذا أضفت
إلى كل ما سبق عوامل مثل الخوف مما بعد الموت وخراب المصير تمّ الشقاء أو غلب على النفس. هذا أقلّ ما يقال ويكفي في بيان المقصود. واعلم أن هذا الأمر لا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان كما أن السماء لا تتغيّر أيضاً، لأنها أسباب كما ترى قائمة في طبيعة النفس والمجتمع والعالَم المادّي وخصائصه، وقد تختلف الدرجة لكن لا تتغيّر الحقيقة.

إلا أنه يوجد استثناء. والاستثناء هو {هذه النرجسة المخمورة}. لماذا هي استثناء؟ أوّلاً، لأن سبب لذّة السالك يكمن في الذكر والفكر، وهو السبب الأصلي للذّته وإن كانت لديه أسباب فرعية تعتمد على المال

والناس والحواس، لكن أصل شجرة لذّته ثابت لأنه قائم في عين روحه وعقله وباطنه الذي هو هو ولا ينفصل عنه أينما كان وكيفما كان طالما كان واعياً بل حتى وهو نائم على التحقيق. وبحضور سبب اللذة تبقى اللذة. ثانياً، لأن السالك لا ينظر فوقه ولا تحته في الطبقات البشرية من أي جهة سواء المال أو الجمال أو الجلال أو غير ذلك من الاعتبارات، بل ينظر إلى نفسه وما يحتاجه هو بحسب رؤيته وغرضه وعلى هذا الأساس يطلب الأشياء ويرفضها، بالتالي هو في راحة من المقارنة والمنازعة والمنافسة الخبيثة. ثالثاً، لأن السالك عينه "ناعسة" بمعنى معظم توجهه نحو الأشغال العلمية والعقلية والروحية والمعنوية، فإنه لا يحتاج من أمور المعاش إلا للقليل والمحدود والمقدّر بنحو معقول وطيب في أكثر الحالات إن لم يكن كلّها يمكن توفّره بنحو معقول من الجهد والزمن بحيث لا يكدّر العيش ويستهلكه بالكلّية. رابعاً، كل ما يحدث للسالك يكون بتقدير خاص إلهي لمنفعته هو وهو يراه كذلك بالتالي كل ما يحدث للجسم من مرض أو خلافه من الحوادث لا يراه إلا سبب رفعة وتجرّد وتطهير للنفس، بالتالي له معنى إيجابي يغلب أو يقهر أثره السلبي على الجسم بدرجة أو بأخرى تزداد مع ازدياد العرفان والمكاشفات. خامساً، الموت عند السالك كالخلاص من السجن عند الجاهل، فهو عنده يوم يشتاق إليه أو لا يبالي به في أوسط الأحوال. سادساً، هناء الصحبة والإخوة العميقة المبنية على الحبّ في الله لا ينالها إلا أهل الله، والبقية إمّا في نفاق وإمّا في فرار من ملل النفس بالاشتغال بالغير ولحظات اللذة في مثل هذه الصحبة المريضة نادرة وعرضية. سابعاً، اللذة التي يجدها السالك في الكتب واقتنائها والتسلي بها والغوص فيها شئ عظيم لا يوجد ما يدانيه في كل لذّات الدنيا التي يتخيّل الجهلة خصوصاً من الذين لم يجرّبوا هذه الأمور أنها سبب عظيم للذّة، وهذا حديث خبير-وكل حديثي حديث عن خبرة-لا مجرّد تنظير. ثامناً، المكاشفات والفتوحات ولقاء الله والملائكة والأنبياء والأولياء وأرواح الكائنات عموماً التي تحصل لأهل الله وهم في هذه الحياة بحسب نعم الله عليهم في كل ذلك ودرجاتهم عند الله، هو أمر له سعادة ولذّة لا يستطيع أكبر قارون أو فرعون في الأرض أن يحلم حتى بعُشر معشار عُشرها المعشاري. هذه أسباب وما لم نذكره أكثر، لكننا ذكرنا رؤوس النعم الكبرى وأسباب الهناء المتوفرة للسالك طريقة الأولياء.

ومن هنا تستطيع أن تفهم سبب قول حافظ بعد ذكر السالك {وقاها الله شرّ العين} عين مَن ؟ عين كل حاسد لهم على حالهم، لكن تحديداً العين التي أشار إليها بعض أهل الله حين قال يصف نعيمهم الروحي ما معناه "لو يعلم الملوك ما نحن فيه لجالدتنا عليه بالسيوف" أو كما قال. وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا المعنى حين قال "لا حسد إلا في اثنتين" ثم ذكر صاحب المال الذي ينفق منه ، وصاحب العلم والقرءآن والحكمة. ثم ذكر أفضلية العلم والقرءان والحكمة وذكر الله على كل شئ مطلقاً.

فنعم إذن، صدق حافظ {وغير هذه النرجسة الناعسة وقاها الله شر العين ، لم يهنأ أحد تحت هذه القبّة الزرقاء} وينبغي على الإنسان الذي يريد لنفسه الخير أن يجرّب طرق العيش المختلفة، وليضع على الأقل في قائمة التجارب الواعية تجربة الحياة الروحية. هذا أقلّ ما يحسن الواحد لنفسه فيه.

فإن أراد واحد تجربة الحياة الروحية، فمن أين يبدأ ؟ لأنه عرف من هذا البيت أنه لا هناء إلا بهذا الطريق، فمن أين يدخل إن كان غريباً ويريد البدء بالسلوك ؟ الجواب في البيت التالي.

{ وروحي فداءً لِفَمِه فلم يخلق الله في حديقة أهل النظر
ما هو أحلى من هذه البرعمة الحسناء. }

يبدأ من القرءآن وكلام النبي. لأن الفمّ هنا يشير إلى الكلام، والكلام الأعلى هو الكلام الإلهي، وأعلى كلام إنساني هو كلام النبي. فيصحّ التأويل على درجتين. والأصل البدء من الأعلى والقراءة باسم ربّك الذي خلق والقراءة وربّك الأكرم، بالتالي البداية التامّة من القرءآن. وبما أن القرءآن روح كما قال الله "وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا" والروح هي التي تأخذ من الروح بحكم المناسبة، فروح الإنسان المنفوخة فيه هي القادرة على التواصل مع روح القرءآن والتغذّي بها، ولذلك قال حافظ {وروحي فداءً لفمه}.

ثم أشار إلى جوهر القرءآن وليس إلى مجرّد ألفاظه العربية التي قد يتلوها حتى الغافل والمنافق، بل جوهر القرءآن ونوره وروحه المجردة عبر كلماته العربية المنزلة، وأشار إلى هذا المعنى في قوله {فلم يخلق الله في حديقة أهل النظر ما هو أحلى من هذه البرعمة الحسناء} فقوله {البرعمة} يشير إلى عدم تفتحها عن أكمامها، أي يوجد شئ مكنون وهو لباب القرءآن العلوي المقدّس عن ملامسة غير الطاهرين كما في قوله تعالى "إنّه لقرءآن كريم. في كتاب مكنون.". والحسناء إشارة إلى قوله تعالى عن القرءان "إن هذا القرءآن يهدي للتي هي أقوم" و قوله "الله نزّل أحسن الحديث كتاباً" وقوله "نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرءان".

فقوله {حديقة أهل النظر} يشير إلى أصحاب الفكر النظري والفلسفي والذهني، فهؤلاء ينتجون أموراً جميلة جدّاً هي {حديقة} من حيث جودتها وتنوعها. لكن لا يوجد أعلى من عقل النبوة وروح الولاية. فلا يوجد {ما هو أحلى} من القرءان الذي نطق به فم الرسول الطاهر صلى الله عليه وآله وسلم.

وبما أن السالك سيبدأ الطريقة فعليه بالتسليم لأهلها مبدئياً كما يسلّم كل طالب علم أو صنعة لمن سبقه فيها ليعلّمه إياها. ولذلك أشار إلى الفداء في قوله {وروحي فداء لفمه}. كل اختيار مبني على نوع من الفداء، والتضحية، لأنها تضع جزءاً من عمرك وجهدك لتعلّم شيئاً ما وتستثمر فيه بعض نفسك. وكذلك الحال من باب أولى مع دين الله ورسوله. فلابد من تسليم بالروح بالإنصات وإلقاء السمع والإيمان ولو أضعفه لدخول هذا الطريق. هذا تأويل.

والتأويل الآخر أن البيت يشير إلى الوصول. فالواصل روحه تصل إلى أعلى مستوياتها بفهم القرءان، وسرّه يصل إلى مقام سيشير إليه في البيت الأخير.

فالقرءآن هو الأول والآخر في الطريقة، كما أن له ظاهر وباطن من حيث الحقيقة.

{ أمّا حافظ فقد شابَه سليمان في عشقه لك
بمعنى أنه لا يملكُ من وَصلِك إلا الريح في قبضة يده. }

في هذا البيت إشارة إلى ثمرة فهم القرءان العميقة وهي القدرة على استيعاب إشاراته الإلهية والغريبة. وكذلك فيه سرّ الوصول إلى الحق تعالى الذي هو الإطلاق.

فقال {أمّا حافظ فقد شابه سليمان} وبذلك فهم جوهر القرءآن وأنه خطاب لكل إنسان، وكل القصص التي فيه هي أمثال تعبيرها ذات القارئ نفسه من جهات مختلفة. ولذلك قال الله "أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم أفلا تعقلون" فأنت مذكور في القرءآن لكن بلسان الأمثال ولذلك تحتاج إلى التعقل لتربط أمثال القرءآن بك، "تلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون". فهذه أعظم ثمرة وهي الفارق بين العالِم والجاهل في التعامل مع القرءآن. العالِم يقرأ القرءان على أنه خطاب الله له هو ورسائله إليه هو، بينما الجاهل ليس كذلك. هذه ثمرة من ثمرات الوصول لروح القرءآن.

ثمرة أخرى هي في معرفة أن القرءآن كلّه يشير إلى علاقة العبد بربّه، وله تأويل يتعلّق بهذا المستوى وهو الأعمق والأعظم فيه. وإن كانت بقية مستويات القرءآن صادقة في حدودها، لكن كلامنا عن المستوى الأعمق فيه. وهذا المستوى مبني على حقيقة أنه ما ثمّ في الوجود إلا الله وتجلياته. وبما أن هذه حقيقة الوجود، أي "الرب والعبد وكفى" بحسب عبارة ابن عربي، فإن كلام الرب النازل على عبده ليعلّمه حقيقة الأمور لابد أن يتضمّن هذا المستوى من الكشف. وبما أن الله المتكلّم واحد، فكلامه واحد، فلابد أنه يوجد مستوى فيه تجتمع فيه المعاني كلّها في وحدة واحدة كلّية ذات دلالة واحدة. وهذا هو مستوى التأويل العرفاني للقرءآن. ولذلك قال حافظ أنه قد شابه سليمان {في عشقه لك} فقرأ قصّة سليمان من بعض جهاتها كمثال على عشق العبد للرب. فما هو هذا العشق؟

لاحظ أنه بدأ الغزلية من البيت الثاني بالكلام عن الوضوء من ينبوع العشق، وانتهى هنا إلى بيان حقيقة هذا العشق الذي اتصل به وأشار إلى الوصل الذي هو معنى آخر للصلاة وكامن فيه لأن الصلاة وصلة بين العبد وربّه، فبدأ الغزلية بالوضوء من ينبوع العشق لتحصيل الوصل وانتهى إلى تحصيل العشق وتحقيق الوصل. لكن ماهو نوع هذا الوصل؟ الجواب {في عشقه لك ، بمعنى أنه لا يملك من وصلك إلا الريح في قبضة يده} فرمزية تسخير الريح لسليمان وهي من إيتاء الله الملك له بحسب ظاهر القصة، تأويلها هنا أيضاً يشير إلى المِلك لكنه ملك العشق والذي هو كالريح في قبضة اليد، بمعنى الإطلاق، لأن اليد لا تستطيع أن تحصر الريح في قبضتها، كذلك العبد مثل القبضة في محدوديته، بينما الله تعالى مطلق والعشق متناقض من حيث أنه تعلّق بالمطلق، والتعلّق نوع من التقيّد بينما المطلق الحق لا يتقيّد تقيّداً حصرياً، فنهاية السلوك إدراك استحالة حصر الحق تعالى وتقييده، لكن من جهة أخرى تستطيع قبضة اليد الشعور بالريح فيها، كذلك العبد يتجلّى له ربّه بالقدر الذي يتناسب مع ذاته ويعلمه ويشعر به لكنّه لا يحصره ويحدّه. فالحق تعالى لأنه مطلق بالحق فهو ظاهر في كل مقيّد ومحدود، لأنه حتى المحدود مجلى من مجالي نور الوجود. وجمع الحق بين الأضداد شاهد وحدته القهارية اللانهائية. فهو متعال على كل شئ، ومتجلّ بكل شئ. ولا ينحصر في ذاتك أنت، وإن كان لا ينفصل عنك. وإن حاولت حصره فأنت كمن يحاول القبض على الريح بيده بل أبعد في الاستحالة.

إذن، مدار الوصل على التعلّق بالقرءآن ومشاهدة التجليات اللانهائية للحق تعالى. فطوبى لمن وصل وطوبى لمن عقل وطوبى لمن على نفسه اشتغل. "وما يذّكّر إلا أولوا الألباب".

....

(قلب الإسلام)

يُروى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال { مَن سَلك طريقاً يطلبُ فيه علماً سَلَكَ الله به طريقاً من طُرق الجنّة ، وإن الملائكة لتضعُ أجنحتها رضاً لطالب العلم ، وإنَّ العالِمَ ليستغفر له مَن في السموات ومَن في الأرض والحيتان في جوف الماء ، وإنَّ فضل العالِم على العابِد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب ، وإنَّ العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ورَّثوا العلم فَمَن أخذه أخذ بِحظٍّ وافر. }

هذه المقالة النبوية هي أعظم وأعمق وأهمّ وأولى مقالة في ميراث الحديث النبوي كلّه فضلاً عن ما دونه. ولذلك لا نستغرب أن الراوي سافر من بلده إلى الشام في تلك الأيّام الصعبة الخطيرة لا لسبب على الإطلاق إلا لكي يسمع هذا الحديث من فم أبي الدرداء الذي سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم. وما الغرابة وفي هذا الحديث قلب الإسلام ولبّ الإيمان وقاعدة الدين الكبرى وجوهر الرسالة القرءآنية وخلاصة الدعوة المحمدية. لذلك، تعالوا نتأمل فيه ونسأل الله الفتح فيه.

-الدراسة الإجمالية-

أ-لنبدأ بملاحظة أقسام الحديث، فالحديث ينقسم إلى خمس فقرات ، ولإبراز فقراته وضعت فاصلة بعد كل فقرة.

ب- ولنثنّي أيضاً بملاحظة شكلية مهمّة لأنها مفتاح لما بعدها، وهي أن العامل المشترك بين الفقرات الخمس هو موضوع العلم ، فقد ورد فيها (علماً، العلم، العالِم، العالِم، العلماء/العلم).

ت-ملاحظة ثالثة، والآن دخلنا في المعاني، وهي أن كل فقرة تشير إلى مستوى من مستويات الوجود، من الأعلى والعام إلى الأدنى أو الخاص. فالفقرة الأولى تذكر الله والجنّة أي الآخرة. الثانية تذكر الملائكة. الثالثة تذكر عوالم الآفاق من سماء وأرض وبحر. الرابعة تذكر عالَم الأنفس الإنسانية، المسلم منها خصوصاً، فتقارن بين العالِم والعابد. الخامسة تذكر أيضاً عالم الأنفس الإنسانية، المسلم منها، لكنها تزيد معنى آخر وهي ذكر صفوة الإنسانية وهم الأنبياء والعلماء وتشير إلى العلاقة بينهما. ولم يذكر الحديث إلا ثلاثة أصناف من الناس وهم على التوالي، الأنبياء والعلماء والعبّاد، فيقرر فضل العلماء على العبّاد، ثم يقرر امتداد الأنبياء في العلماء. ولم يذكر مَن سوى هؤلاء الثلاثة لسبب شرحته أحاديث أخرى مثل "الناس عالِم ومتعلّم وسائر الناس همج لا خير فيهم" ونحوها من المأثورات، وهذا فرع لقوله تعالى "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً"، فنستطيع أن نقول بأن الأنبياء هم الذين يسمعون ويعقلون، والعلماء هم الذين يعقلون ما سمعوه من الأنبياء، والعبّاد هم الذين لا يعقلون لكنهم يسمعون فقط ويعيدون ويكررون المسموع ويحفظون الموروث عن الأنبياء بصورة أعمالهم، هذا نحو من التأويل، وتوجد أنحاء أخرى ليس هذا محلّها. إذن، الحديث بأقسامه الخمسة يرتّب علاقة أولي العلم بالله والجنّة وَالملائكة والآفاق والأنفس المستنيرة العالية والدانية. فالعلم يوصل الإنسان بكل خير ونور من النور الحق سبحانه إلى مظهر نوره الأعلى وهو الجنّة إلى ما

دون ذلك من ملائكة ومخلوقات كونية وإنسانية. ولا يوجد شئ آخر غير العلم له هذا الاتساع في الوصل والسعة في الخير. حتى العابد، فإن تركيزه على الله فقط بحصر المعنى وهمّه نفسه فقط وصلته بربّه، وهذا خير عظيم ولاشك، لكنه قد لا يلتفت حتى إلى الجنّة كما قال بعض العبّاد ما معناه "لو عبدتك من أجل جنّتك فلا تدخلي فيها" ونحو ذلك من عباراتهم عن أحوالهم، والعابد قد لا يلتفت إلى ملائكة ولا العوالم كلّها وحتى الأنبياء قد لا يأخذ منهم إلا القدر المختصّ بالعبادة بحصر المعنى ويدع ما سوى ذلك ما لم يكن مفروضاً عليه لأن القيام بالفريضة تعبير عن العبودية لكنّه لا يهتمّ إلا بأقلّ قدر واجب من ذلك ويُقبِل بتمامه على عبادته من ذكر ودعاء وصلاة وصيام وينشغل به حتى يأتي أجله. فكما ترى، مثل هذا يفوته الكثير جدّاً من المعرفة بالله ، لا أقلّ أنه لا يعرف الله على سبيل التجلّي في الآخرة والدنيا، ولا في خلقه وعوالمه، ولا يتّسع في ذاته بأن يرى الحق في كل شئ. فلهذه الأبعاد وغيرها العلم خير من العبادة فقط. إذن، العلم يفتح كل خير بلا قيد، وما سوى العلم لا يكون مثل العلم في ذلك. فأقرب شئ للإطلاق والاتصال باللامتناهي يمكن أن يناله الإنسان هو العلم.

ث-منازل أولي العلم : تأمل تسلسل الحديث فإنّه يبيّن المنازل التي يمرّ فيها الإنسان حتى يبلغ إلى كمال العلم. الفقرة الأولى {مَن سلك طريقاً يطلب فيه علماً} إذن هو يسلك و {يطلب} بصيغة الفعل التي تشير إلى التغيّر وعدم الاستقرار بعد. لكن الفقرة الثانية تجعله {طالب} بصيغة الاسم، أي إن الطلب صار صفة ثابتة فيه وسمة جوهرية في نفسه، كالفرق مثلاً بين أن يتريض الإنسان وبين أن يكون رياضياً، فأي إنسان يمكن أن يتريض في بعض الأحيان لكن أن تكون رياضياً فهذا يعني استقرارك في أمر الرياضة وصيرورتها سمة من سمات نفسك. ثم الفقرة الثالثة تشير إلى مرحلة تأتي بعد الطلب، لأنه طلب العلم، لكن ليس كل طالب حاصل على ما يطلبه بشكل عام، كالذي يلحق السراب ليشرب الماء "حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً"، أو كالذي يدعو المعدومات "كباسط كفّيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه"، ولذلك فصل بين ذكر الطالب وذكر {العالِم} الذي هو المنزل الثالث. لاحظ أنه في هذا المنزل قال {وإن العالِم ليستغفر له مَن في السموات ومَن في الأرض والحيتان في جوف الماء} فذكره كإنسان فرد منفرد بنفسه في مواجهة العوالم الآفاقية. ثم قارنه في المنزل الرابع بنوع واحد من الناس، فقال {وإن فضل العالِم على العابد} فقارن فرداً بفرد، أو نوعاً بنوع مذكور بصيغة الفرد، إلا أنهما صارا اثنين بالمقارنة. لكنه لا يزال {العالِم} بالمفرد، وهنا يقارنه مع مَن هم كالكواكب وهو كالقمر بينهم، فالكلّ أنوار سماوية والفرق في الدرجة والظهور والقيمة. وأخيراً يصل في الفقرة الخامسة إلى ذكر العالِم في صيغة الجمع {وإن العلماء ورثة الأنبياء} فكأن العالِم في آخر منازله يصل إلى الانضمام إلى جماعة العلماء الخاصّة، وكأنها تشير إلى قوله تعالى "يأيها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربّك راضية مرضية. فادخلي في عبادي". فهؤلاء عباد من خاصّة الله يُدخل الله النفس فيهم، مع الإشارة إلى أن خطّ المصحف في كلمة "عبادي" هو "عبدي" بالمفرد، مثل "الكتب" التي تلاوتها "كتاب" بالمفرد وخطّها بالجمع، والسرّ هو أن "عبادي" في ذلك المقام متّحدين لأنهم نور واحد، فلا يشعرون بالفرق الجوهري فيما بينهم بالنحو الذي يسبب الأنانية السيئة والأثرة والغلّ والحسد وما أشبه، لأنه كلّما نزل الوعي إلى الجسم كلّما ازدادت الفرقة بين البشر بحكم أن الأجسام بجواهرها متميز بعضها عن بعض، لكن كلّما ارتفع الوعي إلى الروح كلّما ازدادت الوحدة بين الناس بحكم أن الروح جوهر واحد يتجلّى في كثيرين ولا يتفرّق فيهم بل هو مثل أشعة الشمس المتّصلة كلّها بشئ واحد هو الشمس لكن أشعتها تتفرق في بيوت كثيرة جدّاً بدرجات مختلفة من الإضاءة بالرغم من أنها في الحقيقة شعاع واحد جوهرياً متّصل كلّه بمبدأ واحد،

"إخواناً على سُرُرٍ متقابلين". كذلك الحال في العالِم الذي يتدرّج من الفردية الشخصية إلى الوحدة الذاتية، كلّما تجاوز منزلاً ازداد تجرّداً حتى يصير الكلّ نوراً واحداً كما قال تعالى "يوم يقول النبي والذين ءامنوا معه ربّنا أتمم لنا نورنا"، فلا يوجد حينها إلا حقيقة النبي والبقية تبع له، والكل لهم نور واحد ولم يقولوا "أتمم لنا أنوارنا" بل قالوا "أتمم لنا نورنا" تأمل الوحدة في "نور" والكثرة في "نا"، فكثرة "نا" راجعة إلى النفوس المختلفة، لكن وحدة "نور" راجعة إلى الروح الواحد الجامع بين الكلّ والمشعّ في الكل بدرجات مختلفة بحسب درجات النفوس عند الله كما قال سبحانه "هم درجات عند الله". فالنبي هو وسيلة إشعاع النور الإلهي ، ولذلك كل مَن سواه تابع له كائناً مَن كان إذ لا يوجد في الآخرة إلا "النبي والذين ءآمنوا معه" من أولى العزم من الرسل فمن دونهم، وهو ظهور حقيقة الكاف من "ربّك" التي كانت قائمة حتى قبل خلق آدم من قوله تعالى "إذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة" فلولا تحقق نور النبي قبل خلق آدم لما قال "ربّك" في ذلك المقام، بل فوق ذلك، حقيقة النبي هذه ورسالته للعالمين هي حقيقة الوسيلة الكبرى التي عبّر عنها بآية "سبحان ربّك ربّ العزّة" فالعزّة من العزيز، أي أعلى مقام في العوالم الأربعة كلّها، وهو مجلى الأسماء الحسنى ومنه قال له "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" وقال "فلله العزّة ولرسوله وللمؤمنين" فالمؤمنين هنا من نور النبي كما قال إبراهيم "فمن تبعني فإنه مني" أو "لا أسألكم عليه أجراً إلا المودّة في القربى". وأعلى طريق لتحصيل هذا الاتصال والوحدة الروحية هو طريق العلم. ولذلك قال {وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظّ وافر} فأشار أوّلاً إن وراثة الدينار والدرهم، وهذه راجعة إلى الأجسام، لأن الوراثة في الشريعة مبنية على العلاقة الجسمانية العضوية والصناعية، العضوية مثل الولد من والده فإنه جسم خرج من جسم، الصناعية الزوج وزوجه فإنه علاقة جسمانية أيضاً لكنها مصنوعة بميثاق مبني على الاختيار خلافاً للوراثة العضوية فإنها مبنية على الاضطرار إذ لا يختار الواحد في هذا العالَم والده وولده وإخوته. فمدارها إذن على العلاقة الجسمانية. فنفي النبي {وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهما} هو نفي لاعتبار الأجسام حصراً سبباً للووراثة النبوية، ومن هنا قال صلى الله عليه وآله وسلم في حديث آخر "مَن أبطأ به عمله لم يُسرع به نَسَبه" وهو من قول الله تعالى "فإذا نُفِخَ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ" ، وقال الله لإبراهيم "لا ينال عهدي الظالمين" من ذريته، وإن كانت الآية الأولى تقول "فلا أنساب بينهم" وليس "فلا أنساب بينكم" فدقق، ومن هنا في آية الجلباب قال تعالى "يأيها النبي ، قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين"، أمّا نساء المؤمنين فهم قوم شاؤوا الإيمان بعد ضلالهم أو كفرهم إذ أمر الله المؤمنين بأن ينكحوا المؤمنات سواء كانوا بالإيمان القرءآني أو الكتابي عموماً الذي أحلّه الله في القرءآن، وأمّا أزواجه فقد خيّرهم بين اختيار الله ورسوله وبين تسريحهم فهن إذن مثل الفرق الأوّل اخترن الإيمان واتباع الرسول وقد كان بإمكانهم عدم اختيار ذلك، لكن لا يوجد في كتاب الله أن الله أمر رسوله بتخيير بناته بالإيمان به من عدمه ولم يذكر فيه أي شبهة معصية أو كفر أو نفاق منهن فهنّ إذن من المؤمنات حتماً به بنحو أعلى من اختيار الإيمان بالمشيئة كعموم النساء، مما يجعلنا نفهم ربط الله للقرءآن بمودّة القربى ونحو ذلك من آيات. فهذا استثناء، وهو إذا دققت فيه ليس استثناءً من جميع النواحي، لأنه حتى بناء على هذا الاستثناء لا ينفصل الاتصال بالنسب عن الاتصال بالقلب بين النبي وبناته، فالقاعدة إذن ثابتة كما هي وهي "مَن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه" بمعنى إن افترضنا وجود شخص له نسبة جسمانية للنبي بدون نسبة روحية مطلقاً، فهذا الشخص لن يسرع به نسبه بل سيهلك، وهذا خلاف المعنى المستنبط الذي أشرنا إليه. إذن المعنى ثابت وهو أن النسبة الجسمانية لا تؤدي لا أقلّ بشكل عام

إلى حدوث الصلة الروحية، والصلة الروحية تكون بوراثة العلم، والعلم كما قال {فمن أخذه} أي عليه أن يأخذه، يسلك طريقه، يطلبه، وكما قال في حديث آخر "إنّما العلم بالتعلّم"، وهو العمل الأعظم في الإسلام وعلى الإطلاق. وبتعلّم العلم وسلوك طريقه يزداد حظّ الإنسان من وراثة الأنبياء، وهذا فرق آخر بين الوراثة الجسمانية والوراثة الروحية، لأن الوراثة الجسمية قد حدد الله أو الموصي حدودها كأن يقول للولد الثلث وللأم السدس ونحو ذلك فهذا حظ ثابت لا يملك الوارث إلا قبوله كما هو إن أراد أخذه فهو سلبي تماماً تجاهه ولا فاعلية له، بينما الوراثة الروحية بخلاف ذلك لا يحدّها إلا حدّ التعلّم والمجاهدة في الطلب والدراسة والأخذ بشكل عام {فمن أخذه أخذ بحظّ وافر} فهذا الحظّ مبني على ذلك الأخذ، بالتالي سيتناسب معه ويتقدّر به، وبما أن العلم لانهاية له فالأخذ لانهاية له، لذلك أمر الله نبيّه بأن يقول "ربّ زدني علماً" ولم يحدد له حدّاً معيناً يتوقف فيه عن طلب الزيادة من العلم، إذ كما بيّنا من قبل العلم هو المطلق الوحيد المفتوح للإنسان، وما سوى ذلك ليس للإنسان. نعم، قال الله "ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء" وهذا لا يعني أن العلم محدود، بل معنى الآية كما هو ظاهر فيها بجلاء أن التعلّم لا يكون إلا بمشيئة الله، وهذا حقّ. نعم، قال الله "ولا يحيطون به علماً" فذكر استحالة إحاطة الإنسان علمياً بالله تعالى، وهذا حقّ، لأن الله مطلق بالإطلاق الحقيقي التام من كل وجه، ولا يمكن الإحاطة إلا بمحدود، فبما أن الله غير محدود فلا يمكن الإحاطة به، لكن هذا لا يعني أنه لا يمكن للإنسان أن يزداد علماً بالله إلى مالانهاية، بل هذا هو عين الحق وعين النعيم الأعظم، فلا يزال الله يرقّي العلماء في العلم به إلى مالانهاية في الأبد، وليس هذا غريباً ونحن نرى اللانهاية معقولة حتى في أمر كالعدد إذ الأعداد لانهاية لها ويمكن الازدياد منها بغير حدّ، وفوق هذا قال تعالى "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً" فكلمات رب النبي لا حد لها، فما بالك بربّ النبي نفسه، فالله تعالى "رفيع الدرجات"، ولم يحدد درجة مخصوصة، مما يعني أنه رفيع الدرجات إلى ما لانهاية، فما هو طريق الاقتراب منه تعالى ؟ الطريق هو كما قال سبحانه "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" والإيمان هنا نوع من العلم كما قال "يعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربّك فيؤمنوا به" وليس هو الإيمان بمعنى التقليد الأعمى بغير سلطان وبرهان يأتي الإنسان، بل ذلك عين الجاهلية التي ذمّ الله أهلها وأهلكهم، فالإيمان من العلم باعتبار خاصّ ومن زاوية محددة. فطريق الاقتراب من الله يكون بالتعلّم، ولذلك جاءت الآية من آخر سورة القراءة "اقرأ باسم ربّك الأعلى" لتقول "واسجد واقترب"، فبدأ بأمر "اقرأ" وختم بأمر "اقترب" بل هو بشرى بأن قراءته تؤدي إلى اقترابه، وبما أن الاقتراب لا حد له فالقراءة لا حد لها بالتالي التعلّم لا حدّ له، فلا يقيّد حظّك إلا عملك، "وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون".

ج-تسمية مقامات أولي العلم : بناء على ميزة كل فقرة من الفقرات الخمس للحديث النبوي، يمكن استنباط اسم يعبّر عن كل منزل من المنازل الخمسة فيشكّل مقاماً تستقرّ حقيقته في نفس أهل الطريق. فالأوّل هو السالك، والثاني هو الطالب، والثالث هو المغفور، والرابع هو الفاضل، والخامس هو الوارث.

ح-ما هو العلم ؟ العلم في القرءآن غير محصور في نوع معيّن يسمّى علماً والباقي تنتفي عنه صفة العلم بالرغم من أنه "علم" أي معرفة الوجود بحقيقته التي هو عليها والعدم بما هو عليه. فسنجد الله يسمّى العلم بتوحيده علماً إذ يقول "فاعلم أنه لا إله إلا الله"، ويسمّى ما عند أهل الدنيا من الغافلين علماً أيضاً

إذ يقول "فأعرض عمّن تولّى عن ذكرنا ولم يُرد إلا الحيوة الدنيا. ذلك مبلغهم من العلم" وقال عن الكفار الذين رفضوا الأنبياء "فرحوا ما عندهم من العلم" فسمّاه علماً. إذن، كل ما جعل الموجود معلوماً وجوده وصفاته وعلاقاته للإنسان، وجعل العدم معلوماً عدمه للإنسان، فهو علم. بلا قيد أو شرط. هذا هو المعنى الواسع للعلم. لكن يوجد معنى تحت هذا بحيث ترتبط معاني مخصوصة بالعلم ويتقيّد بها فيسمّى الناتج بعد الخصوصية والقيود علماً أيضاً لأنه علم ولاشك لكنه ليس واسعاً بالمعنى السابق الأصلي. مثلاً حين يقول "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط" فمن الواضح أن العلم في "أولوا العلم" ليس العلم بالنجارة والسباكة ولا العلم بأسباب المدّ والجذر في البحر، لكنّه العلم الذي يجعل الإنسان يشهد أنه لا إله إلا الله قائماً بالقسط، فقد تدخل تلك العلوم الجزئية في العلم المقصود هنا وقد لا تدخل ، إذ ليس كل موحّد لله يعلم كل الصنائع والحرف ودقائق الطبيعة السفلية. مثال آخر، تقول الآية عن الكفار "فرحوا بما عندهم من العلم" فسمّى ما عندهم "العلم" فلو كان هذا العلم هو نفس العلم الذي عند الأنبياء لما رفضوا علم الأنبياء بسبب ما عندهم، إذن هو غيره بالرغم من أنه علم، بالتالي يوجد تمايز بين العلم والعلم، ولا يكون التمايز إلا بالقيود على المفهوم المطلق للعلم وهو المطلوب إثباته. يمكن ضرب أمثلة كثيرة، لكن المثال الذي يهمّنا هو العلم بحسب الحديث النبوي محلّ دراستنا. فهو يقول مثلاً {مَن سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنّة} فهل يمكن أن يكون هذا العلم مبني على رؤية وجودية إلحادية تنفي الله والجنّة في صلب متنها وشروطها المنهجية وقيودها الفكرية؟ يقول أيضاً {وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم} فهل تضع الملائكة أجنحتها لطالب علم يرغب من طلبه تحصيل معرفة بأسباب طبيعية وصناعية تؤدي إلى دمار البشرية ؟ يقول بعد ذلك {وإن العالِم ليستغفر له مَن في السموات ومَن في الأرض والحيتان في جوف الماء} فهل طلب تعلّم أفكار تؤدي إلى الاعتقاد بأن حيوانات الطبيعة لا قيمة لها ويمكن استغلالها بأبشع استغلال أو تلويث البيئة بحيث الحيتان في البحر تضطر إلى بلع البلاستيك أو تصيبها الأمراض بسبب تلويث البحار بشتّى أنواع التلويث والدمار، هل هذه الحيوانات سوف تستغفر لذلك العالِم ؟ وبعد، {وإن فضل العالِم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب} فهل العلم الذي ليس فيه بعداً سماوياً أصلاً يمكن أن يكون صاحبه قمراً ؟ هل العلم الذي يؤدي إلى خراب الطبيعة وحرقها يمكن أن يُشَبَّه صاحباً بالقمر الذي ينير الأرض بدفء وبرورده ويحفظ سكينة الحياة عليها؟ هذه القرائن تكفي لمعرفة أن ليس كل علم ولا كل عالم هو المقصود بهذا الحديث بشكل رئيس ومن حيث الأصل والجوهر. وقرينة أخرى لعلها أقوى من كل ما سبق تكمن في آخر فقرة {وإن العلماء ورثة الأنبياء.} ثم يذكر أن الأنبياء {ورثوا العلم}، مما يدلّ على أن العلم المقصود هو العلم الموروث عن الأنبياء، وهذا ليس مجرّد قرينة بل هو دلالة ونصّ قاطع على المدلول. والسبب أننا أشرنا إلى كونه قرينة هو أنه يوجد رأي له أبحاثه الخاصّة يفيد بأن كل العلوم التي بأيدي الناس هي من العلم الذي ورثه الأنبياء منذ القدم، نعم استعملها الناس بعد ذلك بطرق مختلفة وطوروها وبنوا عليها وزادوا عليها أو نقصوا منها، لكن الأصول العلمية لكل علم علوي أو سفلي راجع إلى الأنبياء. فبناء على هذا الرأي، ولو قوي عند مَن نظر في أدلّته وأبحاثه المطولة، يصبح معنى {العلماء ورثة الأنبياء} شامل لكل علم موجود عند الناس، ولا يوجد علم مهما كان مستحدثاً إلا وبعض أصوله وقواعده يرجع إلى علم موروث وقديم سابق على استحداثه في هذا الزمان مثلاً، فيكون موروثاً بهذا القدر. فإذا أضفت إلى هذا المعنى حقيقة غيبية مفادها أن العلوم التي يمكن أن يكتسبها الإنسان في كل زمان ومكان لا تتنزّل على العقول ولا ينفتح بابها إلا بوسيلة روح نبي من الأنبياء، وهذا أعمق وأعقد

بالنسبة لعموم الناس من الرأي السابق ، فحينها تزداد قوة القرينة على أن العلم لا يقتصر على العلم النبوي بالمعنى الحصري كالقرءآن والأحاديث بالنسبة لما ورّثه نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم مثلاً. بعبارة أخرى، حين يقول النبي أن الأنبياء {ورثوا العلم} يمكن فهمه على مستويين، مستوى يكون فيه كل نبي قد ورّث علماً ظاهراً أثره في الدنيا ثم توفّى وانتهت صلته بالناس وهو مستوى الظاهر، وَ مستوى يكون فيه كل نبي لا يزال يورث علمه الخاصّ بروحه (أي نفسه الخاصّة ذات الروح المقيدة بحسبها) ولا يزال له إمداد لورثته ممن يتّصل به بوسائل الاتصال المعنوية المختلفة وهو مستوى الباطن. ويمكن بطبيعة الحال الجمع بين المستويين، كما هو الحال مع نبينا الذي ورّث علماً بقي بعده ظاهراً بأيدي الناس، ولا يزال يورث علماً بنحو الإمداد الباطني للأولياء كما في الرؤيا حيث قال عليه الصلاة والسلام ما معناه الرؤيا جزء من النبوة واختلفت الروايات في كمّية هذا الجزء والاختلاف راجع إلى اختلاف القابلين ما بين قوي وأقوى، أو كما في قوله "مَن رآني فقد رأى الحق" والذي أثبت فيه اتصاله بالناس حتى بعد وفاته البشرية وغير ذلك من أدلّة على هذا الأمر. ثم نرجع إلى نظرية كل العلوم من ميراث الأنبياء، فلا يكون العلم موروثاً من الأنبياء إلا إن ورثه الوارث كما هو كلّه أي ورث الرؤية الوجودية للأنبياء، وكل علم موروث عن الأنبياء يتضمّن رؤية علمية يكون الله والآخرة وتعدد طبقات الموجودات واتصالها ببعضها ثابت فيها. أمّا أن يأخذ مثلاً إنساناً جزءاً من علم موروث، ثم يخلعه من إطاره النبوي ويضع عليه إطاراً إلحادياً مادّياً كمّياً، فمثل هذا وإن كان حضور ذلك الجزء من العلم الموروث يجعله في حكم ميراث الأنبياء بذلك القدر إلا أنه لا يمكن تسمية هذا العلم المستحدث المبتور المشوّه علماً من علوم الأنبياء، فإذا افترضنا أن شخصاً قطع إصبعاً من أصابع القدم اليسرى لنبي من الأنبياء، ثم جاء بأفسق وأجهل وألعن الأوّلين والآخرين وقطع نفس الإصبع منه، ثم ألصق إصبع النبي بجسم ذلك الجاهل الملعون، فهل يصحّ أن نطلق على هذا الملعون اسم ذلك النبي المقدّس ؟ بالطبع لا. كذلك الحال في العلوم الحداثية المبنية على رؤية إلحادية مادّية كمّية وهذا إطارها المطلق الذي تتحرك فيه، فحتى إن كان جزء منها وبعض أصولها لاشك تساوي أو تشبه أصولاً من العلوم الموروثة عن الأنبياء لكن الناتج النهائي الكلّي ليس هو "العلم" الذي ورّثه الأنبياء والذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم هنا {ورثوا العلم}. الحاصل : لابد من التمييز إذن بين حضور جزء من ميراث الأنبياء في علم ما، وبين كون العلم نفسه هو ميراث الأنبياء. الأوّل يمكن أن نسمّيه الميراث المبتور، والثاني يمكن أن نسمّيه الميراث الكامل. ثم لابد من التمييز بين العلم الذي به يُعرَف الله ويتوصل به إلى الجنّة ورضا الملائكة واستغفار الكائنات والنورانية السماوية والاتصال بالأنبياء، وبين العلم الذي به تُعرَف الدنيا وأمور المعاش الجسماني وكيفية تدبير الأمن الدنيوي المحدود. الأوّل يمكن أن نسمّيه الميراث الديني، والثاني يمكن أن نسمّيه الميراث الدنيوي. كلّه ميراث نبوي، وكلّه خير وكلّه علم، لكن من الواضح وجود فرق بين الأمرين، لأنه بدون العلم بالله والآخرة لا جنّة ولا ملائكة ولا نورانية ولا صلة بالأنبياء، بينما قد يعيش الإنسان بدون أن يعرف الكثير جداً بل الغالبية العظمى شبه الكلّية من معارف المعاش ومع ذلك يكون من أقربين المقرّبين إلى الله لأنه طلب العلم الديني وحصّل القدر الذي يستطيع القيام به ويميل إليه ويصلح معاشه ويساهم به في الجهد الاجتماعي لتدبير معاش الكل بحيث يساهم كل واحد بجزء من المنظومة الاجتماعية الكلّية. فكل واحد يجب أن يعلم أنه لا إله إلا الله الواحد القهار، لكن ليس كل واحد يجب أن يعلم كيف يطير في السماء أو يحفر الآبار.

إذن، العلم المبتور إن اقتصر عليه الإنسان وحصر نفسه بعد ذلك في العلم المعاشي، لا يكون من أهل الله ولا ينفعه ذلك في الآخرة وليس من أهل هذا الحديث النبوي الذي ندرسه ولا ينطبق عليه ما فيه من درجات.

أمّا العلم الكامل، إن تضمّن العلم الديني، كان صاحبه من أهل هذا الحديث. ثم بعد ذلك، عليه أن يحصّل قدراً من العلم الدنيوي حتى لا يسأل أحداً أجراً على تعليمه ولا يكون عالة على الناس فيضحي بكرامته أو يقتل دينه.

بالنسبة للأمّة المحمدية، يكفينا بعد هذا البيان أن نعتبر ميراث النبي هو القرءآن بشكل رئيس وبالتبع ما صحّ حفظه من حديثه الذي حفظه أهله كما هو بنحو يطمئن إلى صدق قول النبي له الناظر ولا يتعارض مع القرءآن لأنه إذا تعارض أي كلام مع القرءآن تعارضاً حقيقياً فلا يمكن أن يكون الكلام كلام النبي الذي أمره الله فقال له "اتبع ما أوحي إليك من ربّك" و "فذكّر بالقرءآن" و قال لنا الله "وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله" وقال "أولم يكفهم أنا أنزلنا إليك الكتاب يتلى عليهم" وقال "ما فرّطنا في الكتاب من شئ" وغير ذلك من الآيات في هذا المجال. لكن حتى نخرج من الخلاف حول المرويات المختلف عليها، سنقتصر في دراستنا لهذا الحديث الذي نجده موافقاً للقرءآن وعليه أنفاس النبوة ونورها ولا نرى فيه تعارضاً مع القرءان أو الحق، سنقتصر على الأصل وهو القرءآن أي اعتبار ميراث العلم الديني الكامل هو العلم بالقرءآن، ثم بعد ذلك يُلحق به الأشبه فالأشبه، فدراستنا هذه لتقرير الأصول والرؤية الكلّية. وقد أفلح مَن أخذ بالقرءآن ولم يرغب عنه إلى غيره فيما جاء القرءآن لبيانه إلا للرجوع لبيان القرءان بعد تنبيه غيره عليه. "فبأي حديث بعد الله وءآياته يؤمنون".

بعد هذه المقدّمات الكلّية والتي فيها شئ من التفصيل في بعض المواضع بحسب الحاجة، نستطيع الآن بإذن الله الدخول في دراسة الحديث تفصيلاً وأخذه فقرة فقرة. فتعالوا ننظر.

-الدراسة التفصيلية-

الباب الأوّل : {مَن سَلك طريقاً يلتمس فيه علماً ، سَلَك الله به طريقاً من طُرق الجنّة}

{مَن} مطلقة، بمعنى أن السالك طريق العلم لم يتقيّد ويتحدد بشخص أو لون أو عرق أو جنس أو أي صنف وتصنيف إنساني من هذا القبيل. فكل إنسان له قابلية سلوك هذا الطريق ما دام القلم غير مرفوع عنه. فطريق العلم أوسع الطرق وأعظمها والكل مدعو لسلوكه. تجد في القرءآن أوامر موجهة للرجال أو للنساء أو للمؤمنين أو لغيرهم من الطوائف البشرية، لكن طريق العلم هنا للناس أجمعين بلا قيد أو شرط إلا ما كان من نفس عملية السلوك وهذا بديهي وليس قيداً بالمعنى الشائع كأن يكون الطريق محصوراً على فئة من الناس دون سواهم بشرط لا يرجع لنفس العمل وخصائصه الذاتية. فالذي يزعم مثلاً بأن طريق العلم محصور بالرجال دون النساء، أو بالكبار دون الصغار، أو بالمسلمين دون غيرهم، أو نحو ذلك من القيود فهو مبطل ومخالف لكلمة النبي {مَن} التي هي لأولي العقول من الناس وَمن له قابلية التعلّم.

{سَلك طريقاً يطلب فيه علماً} لاحظ أنه يطلب {فيه} أي هذا الطريق فيه يوجد العلم المطلوب، فالطريق مقصود لذاته ومقصود لغيره في آن واحد، لكن الإنسان ليس له إلا الاهتمام بنفس الطريق أي يقصده لذاته، ثم الله يوصله إلى مآلات هذا الطريق كالجنّة هنا {سلك الله به طريقاً من طرق الجنّة} فالإنسان مدعو لسلوك طريق التعلم، وعينه يجب أن لا تتجاوز ذلك وهمّه ينحصر فيه، ثم الله هو الذي سيسلك به إلى الجنّة. فعلى السالك أن لا يشتت همه وغرضه وعين قلبه، بل يركّز كل ذلك على طريق العلم.

{طريقاً يطلب فيه علماً} قد قال الله "إنّما العلم عند الله"، وهنا النبي يقول بأن العلم مطلوب في هذا الطريق، فكيف الجمع؟ الجمع أن الله يتجلّى في هذا الطريق، وهذا الطريق ليس غيره ولا هو منفصل عنه ولا هو دونه، بل هو طريق من لدن الله ومظهر من مظاهر اسمه العليم والنور والحكيم ونحو ذلك من الأسماء الحسنى. فسلوك هذا الطريق هو سلوك في الله تعالى. فالتوجّه للطريق هو توجّه لله، وطلب العلم في الطريق هو طلب العلم من الله. ولذلك من ثماره {سلك الله به طريقاً من طرق الجنّة}، ولو كان منفصلاً عن الله ومن دونه وغيره لما تولّى الله السالك وأوصله إلى دار رحمته ومظهر نعمته التي هي الجنّة. بالتالي، يوجد توحيد هنا بين السالك والطريق والعلم والجنّة والله تعالى، فالله هو الظاهر في الكل والبقية مظاهر نوره وسلامه ورحمته ونعمته. ومن هنا تعظيم السالكين والتذلل لهم "أذلّة على المؤمنين"، و "اخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين"، بسرّ ذلك التوحيد السابق ذكره.

العلم هو الجنّة والجنّة دار العلماء. وبسبب التناسب الجوهري بين العلم والجنّة كان سلوك طريق العلم هو سلوك لطريق الجنّة. العلاقة بين العمل والجزاء ليست فوضوية ولا عشوائية، بل هي علاقة تناسبية وحقيقية ومبنية على طبائع الموجودات وجواهر الكائنات. فالعلم بخصائصه الذاتية يتناسب مع الجنّة بخصائصها الذاتية، ولذلك كان طريق العلم هو طريق الجنّة. والعكس بالعكس، طبيعة الجهل تتناسب مع طبيعة جهنّم، ولذلك يصير الجاهل إلى جهنّم. وقس على ذلك، واحفظ الميزان فإنه لا يعقل الأمثال إلا مَن يحفظ الميزان بلا طغيان ولا خسران، ولا يعرف النبوة إلا مَن يعرف الميزان، ولا ينال الولاية إلا مَن بيده الميزان. "وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط". وبالكتاب والميزان ستعلم أن الله "قائماً بالقسط"، وقبل ذلك ستعلم الوحدة الإلهية المطلقة "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط" لأنك ستشهد التوحيد بين الموجودات من جهة وحدة النور الوجودي الجامع بينها كلّها ومظهرها كلّها "الله نور السموات والأرض"، وستشهد اتحاد كل شئ بما يناسبه وتزويجه بزوجه الحقيقي المناسب لروحه المعنوي، فلن تجد العلم إلا في الجنّة ولن تجد الجهل إلا في جهنّم، وهكذا. فحين يقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم {مَن سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنّة} فإنّه يعبّر عن علاقة وجودية حقيقية بين العلم والجنّة، ولا يمارس-حاشا لله-نوعاً من التسويق والدعوة للتعلّم بربطها بالجنّة كيفما اتفّق. الدعوة النبوية ليست دعاية تجارية، فإنه لا يجوز في الدعوة النبوية إلا الصدق والحقيقة والوزن بالحق وبدقّة بين الأمور، بينما في الدعاية التجارية تجد الكذب والباطل والمبالغة وعقد ما لا ينعقد وحلّ ما لا ينحل. من أعظم أسرار النبوة التي أضاعها الكثير من الناس كامن في آيات وروايات جزاء الأعمال والفضائل والمناقب، فإن الذين نظروا إليها كأنّها-وإن لم يصرّحوا بذلك-نوع من الدعاية التجارية أعرضوا عن فقهها العميق وعقلها الدقيق، فأضاعوا مبادئ الوجود المنكشفة فيها، وطمسوا نور الحقائق المشعّ بها. الذي يشتغل بالعلم هو مشتغل بالجنّة، الآن، متنعم بها الآن، يتلذذ بها الآن، يجد حقيقتها الآن، يشهدها الآن، نعم تختلف الدرجة بحسب طهارة قلب المشتغل بالعلم، لكن

الاختلاف ليس بالنوع بل بالدرجة فقط، ومن هنا تفهم لماذا قال الله "إن الأبرار لفي نعيم. وإن الفجّار لفي جحيم. يصلونها يوم الدين". فالأبرار بالتأكيد باللام "لفي نعيم" الآن هم في نعيم، ولذلك أكّد باللام "لفي" حتى ينزع وهم أن النعيم هو شئ لن يختبره الأبرار إلا بعد موت أبدانهم بالمعنى الشائع لموت البدن النهائي، وكذلك فعل بالفجار إذ قال "وإن الفجّا لفي جحيم. يصلونها يوم الدين" فميّز إذن بين "لفي جحيم" وهو كلام عن الحاضر، وبين "يصلونها يوم الدين" الذي هو كلام عن الآجل والقادم، فلهمّ حظّ من الجحيم الآن بسبب طبيعة الفجور الذاتية وما يولّده من آثار في النفس بحكم فتحه لباب الجحيم عليها، ثم الجزاء التامّ وهو الذي عبّر عنه القرءآن "توفّون أجوركم" سيكن في "يوم القيامة" و "يوم الدين". ففرق بين توفية الأجر وبين وجود حظّ من الأجر، كما قال تعالى "لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر" فهو عذاب في الحالتين، لاحظ لا اختلاف في النوع، لكن الاختلاف في الدرجة، فهو في الدنيا "الأدنى" وفي الآخرة "الأكبر"، كما قال "للآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا" مرّة أخرى، تأمل أن الفرق بين الدنيا والآخرة في الدرجة والشدّة لا في النوع والطبيعة والحقيقة. كذلك الحال في النعيم، فمَن أراد اختبار وتذوق نعيم الجنّة وهو في الأولى ودار الدنيا، فليسلك طريق العلم، إذ فيه سيذوق من النعيم الأدنى دون النعيم الأكبر، وكلّما تقلل من الدنيا واشتدّ تجرّده عنها وعن شهواتها، كلّما رقّ الحجاب الفاصل ما بينه وبين الآخرة، بالتالي تزداد لذّته وتقوى شهوته للعلم ويكبر في عينه وتعظم آثاره فيه. فالبدن هو حجاب الدنيا والغطاء على الآخرة، كلّما قوي التعلّق به والسير وراء شهواته، كلّما تكاثرت الحجب وتكاثف الغطاء، وكلّما ضعف التعلّق به وتقلل من شهواته حتى يصل إلى الحدّ الشرعي بأضيق المعاني، كلّما قلّت الحجب وارتفع الغطاء، وقد يصل إلى مرحلة يصبح فيها كأنه بلا بدن، كما قال علي عليه السلام "لو كُشف الغطاء ما ازددت يقيناً". وعلى ذلك نفهم لماذا يأتي القرءآن يوم القيامة ليشفع لصاحبه فيقول لله تعالى أنه تسبب في سهر ليله وظمأ نهاره وحرمانه شهوته في الدنيا، لو كانت صحبة القرءآن العميقة تصح بمجرّد تلاوة ألفاظه وما يتعاطاه عموم البشر معه فما الحاجة إلى السهر والظمأ والحرمان؟ لكن إن عرفت ما أشرنا إليه قبل قليل من العلاقة بين التجرّد من البدن والتحقق بنور القرءآن وحقيقة العلم وشهود الجنّة، ستصبح العلاقة واضحة ومعقولة، لأن القرءآن له مظهر وجوهر، فمظهره كالبدن له، وجوهره كالروح له، لكن القرءآن لا ينكشف للإنسان إلا بحسب هذا الإنسان، فكلّما كان الإنسان بدنياً أكثر غارقاً في الطبيعة أكثر كلّما كان القرءآن أمامه كأنه بدن مادّي حتى يصل بصاحبه إلى ما ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الخوارج من أنهم "يقرأون القرءآن لا يجاوز تراقيهم" ثم ذكر مروقهم من الدين وغير ذلك مما هو معلوم عنهم، فالخوارج من المادّيين الغرقى في الطبيعة والتجسيم والنظر إلى ظاهر الدنيا، ويحملون الدين على مستواهم السافل والمنحطّ هذا ويعتدون على الناس باسمه. فينطبق عليهم قول الله تعالى "وننزل من القرءان ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً"، فالقرءآن محايد في تأثيره، والذي يحدد نوعية تأثيره هو قارئ القرءآن نفسه، فمَن كان من المؤمنين كان القرءآن له شفاء ورحمة، ومَن كان من الظالمين كان القرءان له سبباً لمزيد من الخسار. كذلك قال في آية أخرى "يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين"، فالقرءآن محايد، والذي يحدد نوعية تأثيره هو القابل له، فإن كان فاسقاً أضلّه الله بالقرءآن، وإن كان مؤمناً عاقلاً هداه الله بالقرءآن. وعلى هذا النمط، العلاقة بين التجرّد من العلائق الطبيعية وبين مشاهدة الحقائق الأخروية. كل هذا من التناسب بين الحقائق الظاهرة والباطنة، النفسية والآفاقية، الدنيوية والأخروية.

والتي هي فروع لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم {مَن سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً من طرق الجنّة}.

{طريقاً من طرق الجنّة} فالجنّة لها طريق واحد وطرق متعددة ولا تناقض. وهذا الحديث يشير إلى تعدد طرق الجنّة. ونظير ذلك في القرءآن سبيل الله. ففي آيات يقول الله بأن سبيله واحد مثل "وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه، ولا تتبعوا السُّبُل فتفرّق بكم عن سبيله". لكن في آيات أخرى يقول الله بأن سبيل متعدد مثل "والذين، جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلَنا وإن الله لمع المحسنين". فمرّة "سبيله" ومرّة "سُبُلنا". كما أن الجنّة لها طريق ولها طرق. كما قال "سُبُل السلام" فجعلها سُبُلاً وليست سبيلاً واحداً. حين يرى بعض الجهال كثرة الطرق يزعمون أن هذا من قبيل التفرّق عن سبيل الله الواحد، فآمنوا ببعض القرءآن وكفروا ببعضه الآخر. وكذلك وجد في الناس مَن يغلو في الجهة المقابلة، فيزعم بأن سبل الله كثيرة ولا سبيل واحد لله. كلاهما يأخذ ببعض القرءان ويترك بعضه الآخر. الحقّ أنه لا تناقض بين وجود طريق واحد ووجود طرق متعددة، وجود سبيل واحد ووجود سبل متعددة. بيان ذلك سهل حين تنظر إلى الحجّ. الحجّ له "مواقيت" متعددة ليست ميقاتاً واحداً، بحسب النقطة التي ينطلق منها الحاجّ باتجاه الكعبة. فإذا نظرت إلى طرق الحجاج إلى الكعبة، ستجدها طرقاً متعددة، هذا من الشام وذاك من العراق ورابع من اليمن وخامس من مصر ونحو ذلك إلى طرق كثيرة جدّا تكاد لا تُحصى من هذه الجهة، وإن قلّ عددها إذا نظرنا إليها باعتبار مواقيتها، ثم تتحد تماما حين تصل إلى مقصودها وغاية حركتها وهي الكعبة. فبما أنها كلّها طرق مؤدية إلى الكعبة، ولها غرض واحد هو الكعبة، فهي من طرق الكعبة. إذن، الكعبة لها طريق واحد بمعنى الطريق المؤدي إليها والقاصد لها، لكن لها طرق متعددة بمعنى نقاط الانطلاق وأشكال الطبيعة أثناء السير إليها واستعدادات الحجاج ومتاعهم ومركوبهم وأقواتهم ونحو ذلك. كذلك الحال في الجنّة والعلم. بما أن عقول الناس تختلف، بالتالي لابد أن تختلف نقاط الانطلاق في عملية التعليم، فالبليد ليس مثل الذكي، الخبير ليس مثل المبتدئ، المتجرّد ليس مثل الشهواني، ثم توجد درجات ودركات في كل ذلك. كذلك أشكال الطريق، فالبعض قد يبدأ بالذكر ثم الفكر، والبعض الآخر قد يبدأ بالفكر ثم الذكر، وطريقة معلّم ثالث قد تبدأ بالمشاهدة قبل التأويل، وطريقة معلم رابع قد تبدأ بالتلاوة ثم التزكية ثم تعليم الكتاب والحكمة، وهلمّ جرّاً. كل ذلك صحيح ولا يوجد فيه ما يجعله باطلاً من حيث المبدأ. فبما أنه طريق يُطلَب فيه العلم، فهو من طرق الجنّة، بغض النظر عن الاختلافات بعد ذلك في التفاصيل المندرجة كلّها تحت المبدأ الكلّي العام. خذ مثلاً ذكر الله. هو طريق واحد من حيث أنه ذكر الله. لكن له طرق كثيرة، فالله قال "اذكروا الله ذكراً كثيراً"، وبما أنه لا يوجد ذكر إلا بكيفية وكمّية حتماً، لأنه لا يظهر شئ في الكون بدون أن تكون له كيفية وكمّية سواء عرفها العامل أم لم يشعر بها، فهنا في التطبيق لابد من اختلاف الطرق حتماً، والله ترك الأمر مفتوحاً واسعاً، فقد يبدأ شخص بذكر اسم "الله" ألف مرّة، ويأتي آخر ويبدأ بذكر اسم "الله" لكن لا يحسب عدد الذكر لكنه يؤقت لنفسه وقتاً كربع الليل ويجعل ساعة ترنّ بعد ذلك، ويأتي ثالث ورابع إلى مالانهاية من الطرق. وقس على ذلك. فالاعتراض على اختلاف الطرق بحجّة توحيدها هو في الواقع طعن في القرءان وطعن في كلام النبي وفوق كل ذلك هو إرادة إعلاء طريقة بعض الناس على بقية الطرق الممكنة والمشروعة من حيث المبدأ، بمعنى هي اختيار لطريقة معينة لكن يتم إخفاء هذه الطريقة وأنها اختيار من بين ممكنات كثيرة ووضع اسم "الشريعة" عليها كأنّها هي الطريقة الوحيدة المشروعة، وهذا فوق أنه كفر بكتاب الله وحديث رسوله وفوق أنه تدليس، هو نوع من الكذب الرخيص الذي لا ينطلي إلا على مَن نشكّ أصلاً أنه

يسلك في أي طريق من طرق الجنّة، وعملهم هذا أشبه بعمل أصحاب طرق النار. التعدد حتمي وشرعي ونفعي. أمّا الحتمية والشرعية فقد بيناها. وأمّا النفعية، فمن وجوه كثيرة، منها أن استعدادات الناس ونفوسهم تختلف، "واختلاف ألسنتكم وألوانكم" "جعلناكم شعوباً وقبائل"، فبعضهم قد يجد نفسه في طريق دون غيره، فيسلك عليه، كالذي يسكن في جهة الشرق من مكّة سيسلك طريقا يختلف عن الذي يسكن في جهة الغرب من مكّة، ومن التعسير العسير أن تكلّف الشرقي بالسفر إلى جهة الغرب ثم بعد ذلك السلوك من تلك الجهة لا لشئ إلا لأن صاحب الغرب يعتقد بأنه مركز الكون ! تعددت الطرق لتنفع الناس، طرق العلماء طبعاً أقصد لا طرق الجهلاء والسفهاء التي ليس لها أصل لا في الروح ولا في القرءآن ولا في العقل السليم. ومن الإشارات اللطيفة في الحديث النبوي محلّ الدراسة هو أن النبي ذكر اسم "الله" حين قال {سلك الله به} أي سلك بالمتعلّم، فتخصيص اسم الله وهو الاسم الجامع لكل الأسماء الحسنى، يشير أيضاً إلى فكرة تعدد الطرق مع اتحادها، لأن الأسماء الحسنى كثيرة وهي كلّها طرق إلى اسم الله، كذلك طرق العلم والجنّة كثيرة وهي كلّها طريق إلى العلم والجنّة. فكما أن ذاكر اسم الرزاق وذاكر اسم الجبّار وذاكر اسم النور كلّهم يسلك طريقاً إلى الحضرة الإلهية، كذلك سالكو الطرق طلباً للعلم يسلك الله به إلى الجنّة.

{يطلب فيه علماً} هذه العبارة تردّ على اعتراض ممكن وهو : قد رأينا الكثير ممن يطلب العلم يضلّ في نهاية المطاف وينحرف ويحرّف الدين والعلم بل لعلّه يكفر ويلحد وينافق ويبيع دينه بعرَض من الدنيا قليل، فكيف يصحّ القول بأن كل مَن سلك طريقاً يطلب فيه علماً {سلك الله به طريقاً من طرق الجنّة} فالحديث هنا يجزم بأن طالب العلم سيصل إلى الجنّة، بينما نحن نجد أن بعض طلبة العلم يصل إلى النار بل يصير من الأئمة الذين يدعون إلى النار. هذا هو الاعتراض. فما جوابه ؟ الجواب : النبي قال {مَن سلك طريقاً يطلب فيه علماً} ومَن ذكرهم صاحب الاعتراض لم يطلبوا العلم ، لكنّهم طلبوا غرضاً آخر وهو خبيث في العادة، وأرادوا التوسّل لغرضهم الخبيث بالعلم، ولذلك آل أمرهم إلى ما آل إليه من النار. فغرضهم كان نارياً ، ورأوا أن العلم وسيلة لذلك الغرض، فيسّرهم الله إلى ما أرادوه في الحقيقة والباطن وإن كانت صورة حالهم غير ذلك. فقد يقرأ الإنسان القرءان ويتعلّمه ويجوّده وهو لا يريد به إلا الدنيا، وقد وردت أحاديث كثيرة عن النبي وأهل بيته وأصحابه وأتباعهم على مر القرون. وقد ورد في الحديث القدسي أن أوّل مَن تسعّر به النار ثلاثة منهم قارئ قرءآن، لكنّه قرأ "لكي يقال قارئ"، أي أراد الشهرة وجذب الأتباع وكسب الأموال ونحو ذلك. وهكذا الحال في العلم عموماً. النبي قال {يطلب فيه علماً} فالمطلوب هو العلم، إذا كان المطلوب هو العلم حينها سيكون المصير إلى الجنّة. لكن الواقع أن مطلوب أولئك الذين ذكرهم المعترض لم يطلبوا العلم، بل طلبوا حظّ من حظوظ أنفسهم الأمّارة والخبيثة والمندسّة في التراب. بالتالي، كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم حق وثابت ودقيق جدّاً، وقد زاغ المعترض لأنه لم يحمل كلام النبي على الدقّة بل حمله على ما يتبادر إلى ذهن غارق في الكلام الفارغ وغير الموزون والشائع في الأزمنة التي انتشر فيها الفساد والتظاهر بالدين ونحو ذلك، كيف؟ لأنه قرأ {يطلب فيه علماً} وفهم من هذه العبارة الطلب بمعنى حضور الدروس، والعلم بمعنى تحصيل الإجازات والشهادات ومطالعة الكتب، وسمّى فاعل هذه الصورة طالب علم، وسمّى فعله طلب علم، فدخلت عليه الشبهة. لكن، إذا أزال هذه التعريفات الشوهاء للطلب وللعلم من ذهنه، وهي تعريفات يتحمّل مسؤوليتها هو ومَن ساهم في إفساد ذهنه، وليس كلام النبي الأمين صلى الله عليه وآله وسلم، وقرأ الحديث ليتعلّم منه لا لكي يعلّمه هو ما في ذهنه الفاسد ويسقطه عليه، حينها سيقرأ ويفهم بإذن الله مقصود كلام

الظاهر عليه. {يطلب فيه علماً} هذا بيان لقصده ونيّته ومراده، ومطلوبه هو العلم، والعلم نور الوجود، والذي يطلب هذا النور كيف يكون مصيره إلى النار والظلام ؟! نفس نيّة طلب العلم وقصده هي تجرّد عظيم وتطوّر كبير في النفس. لأن الذي يطلب العلم لابد أن يكون قلبه متناسباً مع هذا الغرض والمقصود، وبما أن العلم شئ حقيقي فلا يكون طالبه إلا متحققاً بقدر من الحقيقة، وبما أن العلم نور فلا يكون طالبه إلا من أهل النور، وبما أن العلم سرّ من أسرار الجنّة، فلا يكون طالبه إلا من أصحاب الجنّة، وبما أن العلم فضل الله الأعظم على أحبّ عباده إليه، فلا يكون طالب العلم إلا محبوباً لله تعالى. فطلبة العلم أولياء الله، ولا أقصد الذين يذهبون إلى المدارس والمساجد والمعاهد والمجالس، فإن هذه الأماكن يذهب إليها من شتّى أصناف الناس وطبقاتهم عند الله، لكن أقصد طلبة العلم، الذين يريدون العلم ذاته، العلم كغاية، العلم كقيمة ذاتية ونعمة نفسية، هؤلاء هم أولياء الله ولا يمكن أن يكونوا إلا من أولياء الله. ولذلك {سلك الله به} فالله يتولّى أمره لأنه من الصالحين وقد قال في القرءآن "إن وليي الله الذي نزّل الكتاب وهو يتولّى الصالحين". النبي لم يقل "من سلك طريقاً يطلب فيه الجنّة" ولم يقل "من سلك طريقاً يطلب فيه الشهرة" ولم يقل "من سلك طريقاً يطلب فيه علماً يوصله إلى مناصب الدنيا" ولم يقل "مَن سلك طريقاً يطلب فيه علماً يقيم به دينه أو معاشه" ولا شئ من كل ذلك، بل قال {مَن سلك طريقاً يطلب فيه علماً} فقط لا غير، العلم للعلم، هو المطلوب ولا شئ غيره. هذا هو الذي يستحيل عليه أن يحرّف الأمور ، لأن التحريف خروج عن العلم، ومطلوبه العلم. هذا هو الذي يستحيل عليه أن يقول على الله ما لا يعلم، لأنه يطلب العلم وما لا يعلمه ليس من العلم بالتالي يخالف ذلك القول مطلوبه. وقس على ذلك. الذي يطلب العلم ولا شئ غير العلم، لا يمكن إلا أن يتولّاه الله ويوصله إلى أفضل ما أوصل إليه أحبابه.

الباب الثاني : {وإنَّ الملائكة لتَضَعُ أجنحتها رضاً لطالب العلم}

المناسبة الصفاتية بين الذوات تجعل ثمّة رابطة بين هذه الذوات المتناسبة. فالمسافة في عالَم الأجسام لكنها ليست في عالَم الأرواح والعقول إلا المناسبة، فكلّما تضادّت الصفات كلّما بعدت المسافة بين الذوات، والعكس بالعكس.

ولمّا كانت ذوات الملائكة من نور، والعلم نور، صار طالب العلم له صفة تجعل بينه وبين الملائكة مناسبة، ووجود المناسبة رضا كما أن وجود المفارقة سخط. لذلك قال {وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم}.

بدأ بالسلوك وثنى بالطلب. فالسلوك يوصلك إلى نقطة الطلب. والطلب يوصلك إلى نقطة العلم. والعلم يجعلك عالِما. مثلاً، السلوك نحو منزل النبي يفتح باب طلب العلم بقراءة القرءآن عليه والقراءة طلب، ثم بفهم مضمون القرءآن يتجلّى فيك العلم فتصبح عالِما بهذا القدر الذي حصّلته من العلم.

الجناح ما يطير به الطائر. والطيران ارتفاع في السماء. وقال الله "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات". فالجناح إذن هو القوّة العقلية، كل جناح عبارة عن قوّة ورمز عليها. تعدد الأجنحة رمز على شدّة القوة العقلية والقابلية العلمية. لذلك عند الملائكة بحسب المثال الذي خوطب به الناس أجنحة، "جاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة ، مثنى وثلاث ورباع، يزيد في الخلق ما يشاء". فكما أن العلم لا حد له بحكم "قل رب زدني علماً"، كذلك هنا الملائكة لها أجنحة أدناها "مثنى" إشارة إلى القدرة على

الطيران المستقيم بحسب المثال الطبيعي، لأن أقلّ من جناحين يجعل الطائر عادة ينحرف في طيرانه، لكن القصد هو الاستقامة فجعل الحد الأدنى "مثنى"، وكذلك لأنه لابد في العلم من عالِم ومعلوم ولو باعتبار ما، كما قالت الملائكة "سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنّك أنت العليم"، وسبّحوه عن الاثنينة ووحوده في العلم "إنّك أنت العليم" حتى لا يتوهموا أنهم علماء من دونه وباثنينية حقيقية، بل هو العليم وهم مظاهر علمه وهو من صلب التوحيد وجوهره. وعلى ذلك، يكون قوله {إن الملائكة تضع أجنحتها} إشارة إلى وضعها لطالب العلم حتى ترفعه عليها، فالملائكة تعين طالب العلم في التعلم من حيث شعر أو لم يشعر، كما قالوا "إن الذين قالوا ربّنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة...نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة". فيضعون أجنحتهم حتى يستطيع طالب العلم وضع قدمه عليها والارتفاع بها، أي ينزلون إليه ليرفعوه إلى آخر درجة يملكون الظهور عليها، وهكذا يرفعه واحد بعد الآخر حتى يبلغ إلى آخر ما كتبه الله له من الرفعة. فكل مَلك لديه رسالة علمية للطالب، ولكل منهم مقام معلوم، فإذا رفعه إليه سلّمه إلى مَلك آخر إلى أن يبلغ به منزله الأخير في النعيم العلمي والشهود القدسي.

فإذا صار طلب العلم لديه سمة ذاتية لا تفارقه وصار مركزاً لحياته، يستقرّ عليه اسم العالِم وينتقل إلى الباب الثالث من الحديث.

الباب الثالث : {وإن العالِم ليستغفر له مَن في السموات ومَن في الأرض والحيتان في جوف الماء}

الاستغفار يزيل الذنوب، والذنوب حجب القلوب، وكلّما ازدادت تجرّد القلب ومكاشفته كلّما ازداد فيضان النور عليه. وهنا سرّ الاستغفار الكوني للعالِم. لأن الإنسان خليفة الله في العوالَم، والخلافة جوهرها استقبال النور من لدن الحق وإفاضة على الخلق. فالغذاء الروحي للكون يأتي بوسيلة الإنسان. فلمّا وجد مَن في السموات والأرض والبحر في أنفسهم بركات هذا الغذاء الذي جاءهم بوسيلة العالِم فلان، استغفروا له لأنه رفع الظلمة عنهم بقدر ما حصل لهم من النور بوسيلته، وكذلك لأنهم يريدون المزيد منه ويعلمون أن ذنوبه هي التي تحجب عنهم المزيد فيستغفرون له حتى ترتفع عنه حجب الذنوب فيزيد إشراقاً عليهم. بركة العالِم أكبر من إدراكه، وتصل إلى أبعاد قد لا يتخيّلها لا هو ولا أكثر الناس. فما يقوم به الإنسان يؤثر على الأكوان، شعر أم لم يشعر، وقال الله "ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس"، فإن كان الفساد يظهر في البرّ والبحر بسبب الإنسان فكذلك الصلاح والاستنارة والخير. فالأكوان تلعن الإنسان الذي يجلب الظلمة للعالِم، كما أنها تستغفر للإنسان الذي يجلب النور للعالَم.

كلّما استنار منك شئ استنار معه ما يتناسب معه من طبقته الوجودية. فأنت لديك إرادة وفكر وشعور وخيال وحس، ولديك وعي مطلق. كلّما استنارت هذه المراتب منك استنار أيضاً ما يتناسب منها من العوالم. وهكذا في كل ما فيك من قلب وروح وغير ذلك من مراتبك الوجودية. فأنت لديك جسم ويوجد عالَم أجسام فيه كائنات، وكذلك لديك روح ويوجد عالَم أرواح فيه كائنات، وهلمّ جرّاً، كل عالَم منك يوازيه عالَم أنت فيه ومتّصل به.

فإذا عرف الإنسان دوره الجوهري أي خلافته، وهي إفاضة النور على الخلق بدءاً بنفسه ثم مَن يعول وهكذا تسلسلاً، سيطلب الإنسان واحداً من اثنين، إمّا مقام العالمية وإمّا مقام العابدية، إذ بهما يحصل الخير والنور في العالَم. لذلك قال بعدها...

الباب الرابع: {وإن فضل العالِم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب}

أثبت بهذا أن العلم والعبادة من الأنوار، إذ القمر والكواكب من الأنوار السماوية. فالعلم والعبادة من أمور السماء، أمور الملائكة، الأمور العالية. فالجهل ضدّ العلم، فالجهل يجعل الإنسان أرضياً، بينما العلم يجعل الإنسان سماوياً. وهكذا في العبادة وضدّها.

لكن يبقى السؤال: أيهما أفضل العلم أم العبادة؟ وقبل ذلك هل طريق العلم غير العبادة ومنفصل عنه؟ هل العالِم غير عابد، وهل العابد غير عالِم، حتى يقال بالتفاضل بينهما؟

لاشك أن العالِم أيضاً له عبادة، وإلّا دخل في "إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنّم". ولما حقق غاية "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون". وكذلك، لاشك أن عند العابد علم ما، وإلّا لما عرف مَن يعبد، ولعلّه يعبد طاغوتاً أو وثناً أو وهماً ويتبع باطلاً فلا يكون كوكباً أصلاً في سماء الدين والملكوت الإلهي. فلا يمكن فهم تفضل العالِم على العابد في الحديث على أنه تفريق وفصل كامل بينهما. فما المعنى إذن؟

العبادة تتمثّل بالدعاء أوّل ما تتمثّل، والعلم يتمثّل بالقراءة أوّل ما يتمثّل. فلو افترضنا أن الإنسان مخيّر بين واحد فقط من اثنين، إمّا أن يدعو الله وإمّا أن يقرأ كلام الله، فماذا يفعل؟ بناء على الحديث، يختار قراءة كلام الله. لماذا؟ لأن في كلام الله أدعية، وبالقراءة يزداد علماً بينما بالدعاء قد لا يزداد علماً، وبالقراءة يحصل ما يمكن أن يفيد به غيره بينما الدعاء وإن عمّ به غيره لكنه لا يدري إن كان يدعو دعاءً صحيحاً أو هل يستجاب له كما دعا أو غير ذلك من قيود، بينما في القرءاة يحصل العلم وبالتعليم وإقراء الآخرين تحصل لهم الفائدة عموماً، والدعاء ينتهي بانتهاء زمن الداعي وموته لكن العلم يبقى بعد موت العالِم، وعبادة قليلة مع علم كثير، خير من عبادة كثيرة مع علم قليل. والعلم يضاعف قيمة العبادة، وقد تكون دعوة من كلمات للعالِم وذكر من ألفاظ قليلة منه، خير من مجلدات من الأوراد وسنين من الرياضات من العابد الذي معظم شأنه أو كل شأنه العبادة، وفروق أخرى تجعل منفعة العلم أوسع من منفعة العبادة، والنفع الأوسع أفضل من النفع الأضيق. لذلك جاء التشبيه في الحديث بإفادة النور، {كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب} فالقمر ليلة البدر ينير الأرض إنارة أعظم من إنارة سائر الكواكب، فالعبارة تشير هنا إلى إنارة الأرض، وأي إنارة أعظم من الأخرى. فالعلم أكثر إنارة لنفوس الناس وحياتهم من العبادة.

بناء على ذلك، على الإنسان العاقل اختيار أن يكون معظم عمله تعلّماً وتعليماً، وبعض عمله عبادة ودعاءً. ولا يختار العكس بحيث يكون العبادة عنده هي الأصل الأكبر والتعلّم استثناء وجزء هامشي في يومه. الحديث الشريف يفيد ترتيب الأولويات، وتقسيم الأوقات. وينبّه على وجوب إعطاء حصّة الأسد من همّ وطاقة ووقت الإنسان للعلم، ودون ذلك للعبادة.

لاحظ تنقّل الإنسان هنا من مقام السلوك إلى الطالب إلى العالِم إلى الفاضل، ثم يبلغ القمّة عند مقام الوارث. وعنه يقول صلى الله عليه وآله وسلم..

الباب الرابع: {وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ورَّثوا العلم، فمَن أخذه أخذ بحظّ وافر}

إلى الآن كان الكلام عن {سلك..طالب..العالِم..العالِم..} لاحظ كلّها بالمفرد. لكن هنا انتقل الكلام إلى الجمع، {وإن العلماء ورثة الأنبياء}. أي تحوّل من الانفراد إلى الجماعة، بمعنى سيتم إدخاله في جماعة العلماء وهي جماعة خاصّة عند الله ورسوله، وهم الذين قال فيهم القرءان "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم".

الوراثة مبنية على المناسبة أيضاً. ففي الأموال مثلاً تجد الورثة إمّا ولد وإمّا والد وإمّا أخ وإما زوج. ثلاث علاقات دموية، وواحدة عقدية. والعقدية تنقسم إلى عقدية نتج عنها علاقة دموية كالزوج الذي له ولد فيزداد الحظ من الميراث، وإمّا عقدية لم ينتج عنها علاقة دموية كالزوج الذي لا ولد له فيقلّ الحظ من الميراث. إذن، الدم والعقد أساس ميراث الأموال.

كذلك الحال في ميراث العلم.

توجد علاقة إسلام وتوجد علاقة إيمان. الإسلام كحال الأعراب "ولا تقولوا ءامنا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم". لاحظ الإسلام هنا يتعلّق بالإرادة دون القلب، لكن الإيمان يتعلّق بحلول شئ في القلب. فالإسلام عقد، لكن الإيمان "دم". لأنه حصول نفس الروح في قلب المؤمن التي حصلت في قلب النبي، مع اختلاف الدرجة طبعاً. لذلك يجمع الله بين الرسل والمؤمنين في الآية وحتى في الاسم، كما في قوله "ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربّه والمؤمنون، كل ءامن". وكذلك قوله "ثم ننجي رسلنا والذين ءامنوا، كذلك حقاً علينا ننج المؤمنين" فجمع بين الرسل والذين ءامنوا في اسم "المؤمنين" في خاتمة الآية. فحين يحلّ الروح في قلب الرسول وقلب المؤمن، تحدث علاقة تشبه علاقة الدم بين الأجسام لكن هذه علاقة بين القلوب، فتكون الوراثة الأصلية والحظ الأكبر منها، ثم تختلف درجة الوراثة باختلاف درجة الروحانية وطهارة القلب وغير ذلك من الاعتبارات المعنوية والغيبية. وأمّا الإسلام الظاهر فمثل عقد الزواج، ولصاحبه حظ من الوراثة لكنه مبني على شروط وقيود ويمكن زواله بفسخ العقد لاعتبارات مختلفة باطنها في ظاهر أحكام الزواج من الشريعة.

لاحظ أن {العلماء ورثة الأنبياء}، وليسوا ورثة النبوة. فكل عالِم يمكن أن يرث نبياً واحداً فما فوق. لأن كل نبي له خاصّية ليست لغيره، وهو وجهه الخاص وذوقه الخاص ودرجته، كما قال تعالى عنهم "فضّلنا بعض النبيين على بعض". بالتالي توجد علاقة حية بين العالِم والنبي الذي يرثه، حتى لو لم يكن للنبي وجود أرضي وطبيعي. لأن العلم جوهره غيبي، والعلاقات العلمية هنا علاقات غيبية وروحية وقلبية، فلا اعتبار فيها للجانب الأرضي والطبيعي كأصل. هذه وراثة مقامات وأحوال لا وراثة ملفوظات وأقوال، وإن كان سينتج عن الأحوال أقوال وأفعال.

ثم انتقل إلى درجة أخرى من الوراثة فقال {وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً} وهذه إشارة إلى البُعد الدنيوي والطبيعي للأنبياء، أي وجودهم الأرضي إذ فيه يتم اكتساب الأموال. {ورّثوا العلم} إذن هو العلم المحفوظ في صورة كتب وكلمات وسنن يحفظها السلف للخلف من عهد النبي فما بعده، فهي تركة علمية في صورة طبيعية ككتاب مثلاً، ولذلك ذكره مع عدم توريث الدينار والدرهم، فالكلام إذن هنا عن شئ أرضي وله مظهر طبيعي. {فمن أخذه} أي أخذ ذلك العلم الموروث الأرضي، كأخذ الكتاب مثلاً ومتابعة السنن التي تركها ذلك النبي، {أخذ بحظ وافر}، ولاحظ استعمال كلمة الحظ هنا كما استعمل الله كلمة الحظ في آيات الميراث "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأنثيين". فتوجد مناسبة إذن بين ميراث الأموال وميراث الأقوال والأفعال. فنفى عن الأنبياء من حيث نبوتهم لا من حيث بشريتهم

توريث الأموال، دقق جيداً هنا، الحديث يقول "إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً"، يقول "الأنبياء" أي الكلام عنهم من حيث نبوتهم وصفة النبوة، لكن النبي له حيثية بشرية وصفة بشرية بها يكتسب الأموال ويتملكها وينفق منها ويورثها ويرثها أولاده إن كان له أولاد كما قال الله عن الرسل "جعلنا لهم أزواجاً وذرية"، فيرث هؤلاء من أموال أبيهم من حيث أنه "بشر مثلكم"، لا من حيث أنه رسول ونبي. اختلفت الجهة فاختلف الحكم، ولا ينقض حكم وجه حكم وجه آخر. إذن، وجه النبوة في الإنسان لا يورث إلا العلم، ولا يؤخذ عنه إلا العلم باعتبار أنه نبي. ولو كان النبي يترك أموالاً، ديناراً ودرهماً، باعتبار أنه نبي، لوجب على المؤمنين جميعاً الاشتراك في هذا المال ولحصل التنازع بينهم بحكم محدودية المال والازدحام عليه وعدم القدرة على تفريقه بين جميع المؤمنين واقعياً بنحو معقول ويتراضون عليه، لأن النبوة لجميع المؤمنين قبلة ومتعلّق. لكن العلم ليس كذلك. يمكن ترك كتاب واحد مثلاً ويشترك عدد لانهائي من الناس في التعلّم منه وأخذه بالحفظ والسماع والقراءة والنسخ. لذلك {ورّثوا العلم}. فالأنبياء لا نزاع عندهم ولا نزاع بسببهم. إنّما النزاع بسبب الدنيا وعند طلبة الدنيا. كما قال النبي "لا ينبغي عند نبي التنازع". فحتى إن ترك نبي أموالاً، تُقسَم بصفته البشرية بحسب قسمة المواريث في كتاب الله كأي بشر آخر من المسلمين. لكن العلم الذي يتركه النبي مفتوح لمن يريده ويسعى له سعيه {فمن أخذه أخذ بحظ وافر} فلا يوجد شئ يحول بينه وبين أخذه غير نفسه. "ولقد يسّرنا القرءان للذكّر فهل من مدّكر".

النبي الذي له حد ولدعوته حد وأمد، يظهر حدّه هذا بانعدام ورثته في الأرض أي بانعدام العلماء الذين يرثونه ويرثون علمه. فقوله {إن العلماء ورثة الأنبياء} يدلّ على استمرار وجود نور كل نبي في الأرض ما دام يوجد وارث له يحمل هذا النور ويفيضه على أهل الأرض. فالنبي المطلق له ورثة إلى يوم الدين، وهذا هو مقام خاتم النبيين. لذلك يوجد في المؤمنين من أهل القرءان إلى يوم الدين مَن يرث القرءان ويقوم به بدرجة أو بأخرى، بل أنوار جميع الأنبياء وعلومهم محفوظة في أمّة خاتم النبيين إلى يوم الدين. فلا يزال في الأمّة من العلماء مَن يرث الأنبياء جميعهم، لكل نبي على الأقلّ عالِم من هذه الأمّة الخاتمة يرثه أحواله ويكشف شئ من روحانيته وحكمته، وأعلى علماء هذه الأمّة مَن يرث خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهو الوارث الخاتم للنبي الخاتم. باعتبار آخر، كل آية قرءآنية مثل نبي، فمن جمع القرءآن حالاً وعلماً في ذاته فقد ورث خاتم النبيين، وهذا أوفر الحظوظ.

الورثة قسمان، ورثة مقامات وورثة كلمات. ورثة المقامات قال عنهم {العلماء ورثة الأنبياء}. ورثة الكلمات قال عنهم {ورّثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظّ وافر}. ومن جمع بين وراثة المقامات ووراثة الكلمات، فقد نال الوراثة العظمى. وراثة المقامات بالتطهير للقلوب، ووراثة الكلمات بالتفكير في المكتوب. وراثة المقامات بالاصطفاء والوهب، وراثة الكلمات بالتوفيق والكسب. "الله يجتبي إليه مَن يشاء، ويهدي إليه مَن ينيب".

هذا والحمد لله رب العالمين.

……………………………………………………………………………

(أساس الحضارة الحديثة)

بدأت الحضارة الحديثة بتأسيس كل شئ على ثلاثة أُسس: الفردية والاختيار والضرر الجسماني. وحيث توجد هذه الثلاثة بدرجة معينة من القوة فالحداثة قد بدأت بالظهور والغلبة. لا يوجد مجتمع إلا وفيه هذه الأسس الثلاثة بالضرورة لكنها موجودة في مجالات محددة وبدرجة محددة وبناء على رؤية خاصّة تنفي في بعض جوانبها بعض جوانب هذه الأسس، ولذلك سنجد فرقاً واضحاً بين المجتمعات الحديثة وغيرها. وإذا نظرنا في المجتمعات الحديثة سنجد حضور هذه الأسس في مختلف المجالات وشتّى الحوارات والمجادلات، فما يظهر أنه اختلاف شديد مثلاً في قضية ما، إذا تأملنا جيداً وحللنا وجهات النظر سنجدها تدور حول هذه الأسس ذاتها في أكثر الحالات وفي بعض الحالات سنجد طرفاً يأخذ بالأساس وطرفاً يحاول نقضه لكنه أحياناً يُعلن محاولته نقضه وهو نادر وأحياناً يحاول نقضه عن طريق ادعاء أنه يثبته، وهذا الكلام الذي يبدو عليه الغرابة والتعقيد هو في الواقع بسيط كما سنرى إن ضربنا أمثلة واقعية لاختلاف حاصل حول قضية ما.

فما بيان هذه الأسس الثلاثة-الفردية والاختيار والضرر الجسماني؟ وما هي الدرجة التي إن توفّرت تحدَّث المجتمع وتحوّل إلى نمط الحضارة الحديثة؟ وهل يمكن تطبيق العمل بهذه الأسس على قضية ما لنرى الفروق بارزة بين الحضارة الحديثة والقديمة؟ تعال لننظر.

...-...

١. البيان

الأساس الأوّل: الفردية.

أنت فرد. هذا بديهي. ولك إرادة وفكر وشعور وخيال وحواس وأشياء اكتسبتها من الطبيعة بواسطة العمل بهذه القوى الخمسة التي تلخّص وجودك وهي ممتلكاتك. علاقاتك مع الناس ليست تبعية ضرورية، بمعنى أنك تستطيع تمييز إرادتك من إرادة غيرك من الناس حتى أقربهم إليك ومن تولّدت بواسطتهم كأبيك وأمّك ومن هنا تجد الطفل حتى من عمر السنة والسنتين بل قبلها يحاول فرض إرادته مثلاً على مَن يربيه ويبكي ويصرخ في حال عارضوه ويحتاج إلى ترويض كثير لكسر إرادته وجعلها خاضعة لمن هو أقوى منه مما يدلّ من الجهتين-جهة أصل وجود إرادته وجهة الحاجة إلى الترويض الطويل والمرهق لكسرها وتعويدها الانصياع-على تميّز الطفل حتى عن والديه، فضلاً عن تميزه عن غيرهما. وحين تكبر تشعر بالفرق بين إرادتك وبين إرادة غيرك وحتى إن توافقت إرادتك مع إرادتهم على عمل شئ ما فإنها إرادة متميزة وتجد بالوجدان الذاتي أنك غيرهم ومنفصل عنهم، وهذا لا يعني أنك تحب هذا الانفصال وتريد مخالفتهم بالضرورة لكن المقصود أنك في واقع الأمر منفصل عنهم متميّز عنهم بإرادتك وكذلك بفكرك وشعورك وخيالك وحواسّك وهذا ظاهر لأن جسمك غير جسم غيرك وبقاء جسمك لا يتوقّف بالضرورة على وجود جسم شخص آخر حولك من حيث هو جسم فيمكن أن تعيش بالأكل والشرب ونحو ذلك في الطبيعة مع عدم وجود أي إنسان آخر حولك وإن كان هذا صعباً جدّاً في العادة ومتعسّراً لكن المقصود هو تقرير الأمر البديهي الذي هو انفصال جسمك عن جسم غيرك. هذه كلمات كثيرة تدور حول التنبيه على أمر بديهي وهو أنك فرد منفصل عن الأفراد الآخرين، من والديك

فمن دونهم في العلاقة. الفردية تتعلّق بالأفراد أي الناس تحديداً، فأنت مستقلّ عن بقية الناس بإرادتك وفكرك وخيالك وشعورك وجسمك لكنك لست مستقلاً عن الطبيعة التي تعيش فيها استقلالاً تامّاً، وإن كنت أيضاً تشعر بأنك فرد مقابل ما هو كائن في الطبيعة من حولك بدليل أنك تميّز بين جسمك وحتى الهواء من حولك وأيضاً بدليل أنه قد يحدث شئ في الطبيعة منافراً لك ومؤذياً لك وإن كان نافعاً لغيرك. إلا أن الفردية المقصودة هنا هي المتعلّقة بنوعية العلاقات بين الناس في المجتمع بشكل خاص، وإن كان لها مظاهر في العلاقة مع الطبيعة والتعامل معها.

الأساس الثاني: الاختيار.

لديك اختيار. هذا أيضاً بديهي. ولا تستطيع التخلّص من هذا الاختيار، بل سعيك للتخلّص منه هو بحد ذاته اختيار لأنّك تختار التخلّص من الاختيار بدلاً من أن تختار عدم التخلّص منه. والنظر في أقوال وأفعال أي إنسان-بشكل عام-تكشف عن عمله بهذا الاختيار الفردي حتى لو كان هذا الإنسان من أشدّ الناس إنكاراً لوجود الاختيار بالطرق الكثيرة للإنكار، والإنكار في الحقيقة لا يتجاوز حد القول فهو ينكر بلسانه ما يمارسه بجسمه. الاختيار إرادتك عمل شئ دون غيره، وإرادتك حصول شئ دون غيره، فيتجلّى في إيجاد شئ مثل شرب الماء بدلاً من العصير، ويتجلّى في قبول وجود شئ مثل قبولك لوجود الثلج بدلاً من الحَرّ. اختيارك موجود حتى إن كان مدفوناً في نفسك بسبب العجز عن تحقيقه وإظهاره أو التعبير عنه، مثلاً قد تختار السفر للسياحة لكنك لا تملك المال للسفر فعجزك هنا لا ينفي وجود اختيارك وإن كان ينفي تحقيقه في الواقع، ومثلاً قد تختار أن تكون زوجك حامل بأنثى فتلد بدلاً من ذلك ذكراً. معظم اختياراتنا راجع إلى مستوى علمنا، فمن الطبيعي أننا لا نختار في أمر لا نعرف بوجوده أو إمكان وجوده أصلاً ولو كان وجوده في خيالنا فقط، لكن قد لا نعلم بوجود شئ إلا أننا نريد تغيير شئ في جسمنا أو محيطنا الطبيعي فنختار التغيير وسببه وإن كنا نجهله، فالاختيار أوسع من العلم من هذا الوجه الأخير ويرجع إلى أنفسنا وما تطلبه لتلبية أغراضها الكامنة فيها. قد نحب الشئ فنكرهه لأنه مفروض علينا بغير اختيارنا له في الوقت وبالطريقة التي فُرِض علينا بها من خارجنا كأن تحبّ طعاماً ما فيأتي شخص ويضعه داخل فمك بالغصب والقسوة ويجبرك على أكله سبع مرّات في اليوم، فالاختيار أوسع من الحب لأن المحبوب بدون اختيار مكروه عادةً. الإكراه على شئ لا يغيّر من إرادتنا لكنه يجبرنا على التظاهر بالصورة التي تدفع عنّا المكروه وهذا يكسر شيئاً في نفوسنا كسراً عميقاً وخطيراً. ووجود الحاجة إلى الإكراه على شئ دليل على أن الاختيار غير متوفر في الفرد لذلك الشئ بل دليل على وجود اختيار لشئ غيره، مما يُحدث انفصاماً في النفس وتثنية لها بدلاً من وحدتها الأصلية بحيث يصير جزء من النفس يراعي مصدر الإكراه وجزء آخر يراعي المُراد فعلاً الكامن في النفس مهما اختفى وبدا انعدامه بل كلّما ازدادت قسوة الإكراه كلّما ازدادت قوّة ذلك الشئ المخفي والتربّص بمصدر الإكراه السوء والانعدام بفعل إيجابي من المتعرّض للإكراه أو بالانتظار السلبي لزواله مع المحالات المختلفة في باطن النفس أو في الزوايا المظلمة للمواضع الخاصّة والخفية عن الرقابة لإظهار ذلك الشئ المخفي بعوامل الإكراه ولو بالقول وبما يستطيع من فعل.

الأساس الثالث: الضرر الجسماني.

أنت كائن محدود وقابل للألم والموت، وتوجد أسباب من فعل الطبيعة وأسباب من فعل البشر تؤدي إلى ألمك أو موتك، سواء كنتَ مشاركاً في التسبب بإيلام نفسك أم لا، والضرر قد يكون نفسياً كالحزن والانكسار والغم، وقد يكون جسمانياً كالألم من لكمة أو طعنة. كل ما يخالف مرادك وفكرك وشعورك وخيالك ويلائم جسمك، فهو ضرر لك بأوسع معاني الضرر الشامل للنفساني والجسماني. وهنا يأتي الأساس الثالث الذي يحدد قيمة الضرر المعتبر في الضرر الجسماني فقط دون الضرر النفساني. لماذا يتم هذا التحديد؟ العمل الصادر من الإنسان يمكن تلخيصه في قول وفعل. فالقول من حيث معناه طبعاً لا من حيث هو مجرّد صوت، القول بهذا المعنى المفترض أنه يؤثر في نفوس السامعين بشرط أن يعرفوا اللغة التي قيل فيها، لذلك لا أحد يغضب مثلاً إذا شتمه إنسان بلغة لا يفهمها لأنه بكل بساطة لم يصل إليه أكثر من صوت. والفعل الضار هنا مثل اللكم على الوجه. ما الفرق بين الشتم واللكم؟

التسوية بينهما هو القيمة السائدة في الحضارة القديمة لذلك تجد عقوبات على الجسم كالجلد والقتل بسبب كلمة ذات معنى ما. التفريق بينهما هو القيمة السائدة في الحضارة الحديثة وإن اختلفت درجات سيادتها حتى في المجتمعات الحديثة حتى يكاد ينعدم التفريق في بعض المجالات. كما أن أساس الاختيار يرجع إلى أساس الفردية ويعتمد عليه، كذلك أساس الضرر الجسماني يرجع إلى الاختيار والفردية معاً. الشتم لا يؤذيك إلا إن اخترت أنت ضمنياً أن تتأذى منه، لكن اللكم سيؤذيك حتى إن كنت لا تريد الأذية، وهذا هو السبب الجوهري في التفريق بينهما، مع وجود أسباب أخرى طبعاً واعتبارات مختلفة للمصالح والمفاسد الناتجة عن التسوية بين الكلمة واللكمة.

أهم دليل على أنك تختار ضمنياً حين تسمع كلمة "ضارّة" بك هو أنك قد تجد نفسك أو غيرك من الناس لا يتأذى من نفس تلك الكلمة في حال كانت أفكاره وطريقة تعامله مع الكلمة المسموعة بنحو يختلف عنك في ذلك الوقت، مثلاً قد يقول لك شخص "يا حمار" فتغضب فإذا سألناك "لماذا غضبت" ستقول "لأن الحمار حيوان مهين وأنا لست حيواناً مهيناً" هنا أنت قمت بعملية تفسير محددة للكلمة وتفسيرك هو الذي جعلك تتأذّى وليس الكلمة وحدها فالكلمة زائد تفسيرك جعلتك تتأذى وتفسيرك راجعك إلى فكرك واختيارك بالتالي أنت مشارك في عملية إيذاء نفسك مشاركة جوهرية لا عرضية وثانوية بدليل أنك إذا غيّرت تفسيرك للكلمة وطريقة ارتباطها بك لن تشعر بالغضب وقد لا تشعر بشئ أو قد تضحك وتشكر القائل أيضاً، مثلاً كأن تُعرض بالكلّية عن القائل وتتذكر أنك تملك نفس هذه الحرية في قول ما تشاء عن الآخرين فتقبل بما تسمعه من الآخرين لأنك تعيش في مجتمع يعتبر المساواة بين الأفراد واختياراتهم وكما أنك تريد قول ما تشاء فيجب أن تسمع أحياناً ما يشاء قوله الآخر أيضاً، وقد تذكّر نفسك بأن القول يعبّر عن قائله أكثر مما يعبّر عن المقول عليه لأن القول إظهار العقل والإرادة بالتالي قد تعتبر قوله الهابط لك على أنه دليل هبوطه هو لا هبوطك أنت، وقد تقول له "شكراً فالحمار صبور ونافع للناس وأنا كذلك"، وقد تتعامل مع الكلمة بأكثر من طريقة بدءاً من الإعراض وانتهاءً بتفسيرها كما تشاء، فإن اخترت أنت التعامل معها بطريقة معينة وتفسيرها تفسيراً محدداً يجعلانك تشعر بالضرر النفساني و/أو الجسماني بالتبعية للضرر النفساني فهذا شأنك أنت ومسؤوليتك أنت وعاقبة اختيارك أنت.

تقييد الضرر المعتبر عموماً بالضرر الجسماني الناتج عن الفعل المباشر بدلاً من الضرر النفساني الناتج عن القول هو أكبر أسباب اختلاف الحضارة الحديثة عن الحضارة القديمة. فإن هذا التقييد جعل القول متحرراً من الغالبية العظمى من القيود التي كبّلت العقول والإرادات الفردية في الحضارة القديمة،

وتم فرض أنماط معينة من التفكير والشعور والتخيل والسلوك بحيث انطمست فردية الإنسان واختياراته الفردية وسعة آفاقه واختلاف الألوان والغايات الكامنة في الناس.

هذا باختصار معنى الفردية والاختيار والضرر الجسماني. ويمكن تلخيص المعنى بشكل مبسّط هكذا: المجتمع الذي يعتبر كل إنسان فرداً تجب معاملته على أساس فرديته لا على أساس ضمّه إلى غيره والحكم عليه معهم بغض النظر عن فرديته واختياره الخاصّ به، والذي يضع قواعد تسمح بظهور أكبر قدر ممكن من اختيارات الناس النابعة من نفوسهم لا المفروضة عليهم من خارجهم وعبر غيرهم، والذي يقيّد الضرر الممنوع قانونياً بالضرر الجسماني المباشر غير المأذون فيه مع عدم اعتبار الضرر النفساني الناتج عن القول بأكبر قدر ممكن، هذا المجتمع هو المعبّر عن الحضارة الحديثة والعالَم الجديد.

في العالَم القديم الفردية في أحسن الأحوال ثانوية والأصل للجماعة لا للفرد. مثلاً يُحكَم عليك بحسب لونك وعرقك وقبيلتك وأسرتك وبلدك ودينك ونحو ذلك من اعتبارات جماعية، وأفراد هذه الجماعات يتماهون مع المفهوم الكلّي الذهني الوهمي للجماعة. لذلك يمكن التضحية بالفرد بكل بساطة في سبيل حفظ الجماعة أيا كان معنى الحفظ. ويمكن جرّ العقوبة على فرد فقط لأنه داخل تحت مسمى تكتّل بشري معين. قد يظلم فلان فتتم معاقبة علان بدلاً منه على اعتبار أنه والده أو ولده أو ابن عمّه أو من نفس عرقه وشكله وهكذا. الطريقة القديمة في النظر للفردية لا تزال موجودة اليوم طبعاً وحتى في المجتمعات التي يغلب فيها ظهور الطريقة الحديثة، فهي أنماط للإرادة والعقل والنفس أكثر منها فترات زمنية وإن كانت في الأزمنة الماضية هي النمط الغالب لذلك نسمّيها "قديمة".

في العالَم القديم الإكراه تعبير عن القوّة والقوّة تعبير عن الرفعة والرفعة مطلب ذاتي وسبب للتنعّم المادّي. فالإكراه في شتّى الأمور من أيسر الأمور ولا تنقبض حتى من أجله الصدور. "اختيار الآخرين لا قيمة له، اختياري أنا هو الذي له القيمة، أنا ومن كان معي واتبعني"، هذه هي الطريقة السائدة في العالَم القديم. كما أن الفردية موجودة في العالَم القديم لكن ليس كل فرد فرديته معتبرة بل فردية القوي فقط والذي يستطيع أن يكسر فردية الآخرين ويجبرهم على التظاهر له بما يريده منهم، كذلك هنا الاختيار معتبر لكن الاختيار المعتبر هو للقوي فقط الذي يستطيع أن يؤذي الأجسام ويغلب بالعضلات. ففي العالم القديم الأفراد عموماً لديهم شخصية ظاهرة وحقيقة باطنة، حقيقتهم الباطنة خاصّة بهم وبمن يثقون به، وشخصيتهم الظاهرة للمجتمع ومن يقهرهم.

في العالَم القديم الكلمة مثل اللكمة إن لم تكن أقوى منها في الاعتبار، لذلك السكوت من ذهب ومدّ اللسان قد يكون سبباً لقطعه، فالخوف والصمت هو الأصل، والعقول مشلولة أو تتخفّى وراء ضرب الأمثال والأسماء المستعارة والمداولات السرّية ودفن الكتب والتحدّث بالرموز ونحو ذلك. وحيث أن أهمّ ما يميّز الإنسان عن الحيوان هو الكلام، فعامّة الناس لا يختلفون كثيراً عن الحيوانات في العالَم القديم وقلّة منهم فقط هم الذي يقولون ما يشاؤون فيشعرون بتميّزهم عن الحيوانات وعن عامّة الناس الذين هم مثلهم أو أسوأ من الحيوانات في أعينهم، لذلك تجد الشتائم في العالَم القديم عادة ما تكون بأسماء الحيوانات "يا حمار، يا كلب، يا بغل، يا تيس، يا خنزير..."، بل حتى المدح قد يكون بأسماء الحيوانات

"يا أسد، يا صقر...". الكلمة رخيصة من جهة وخطيرة من جهة في العالَم القديم، رخيصة لأن القيمة الكبرى هي للقوّة المادّية والعضلية التي تستطيع بها قهر وتسخير البشر والدواب والكلمة من هواء لا تقدّم ولا تؤخر من هذا الوجه كثيراً، لكنها خطيرة لأن الإنسان مهما عومل كالحيوانات فإنه يبقى إنساناً لديه فرديته واختياره وعقله الكامن فيه يتوثّب للظهور ما استطاع إلى ذلك سبيلاً والأفكار المفروضة على جمهور الناس تحسبهم في سجون ضمائرهم ومحابس أوهامهم بواسطة كلمات تُلقى عليهم لتخيّل إليهم تلك الخيالات فيُخشى دوماً من الكلمات المضادّة التي قد تفتح السجون وتكسر المحابس وتطلق "الأنا" الإنسانية التي يحذر منها أرباب العالَم القديم ليل نهار.

...-...

٢. الدرجة

إذا استطاع كل فرد بمجرّد بلوغه سن الرشد-الذي كلّما كان أقلّ كلّما كان أفضل لأنه أقرب إلى تحرير الفرد من وصاية أهله عليه التي لها حكم الضرورة القصوى فقط-إذا استطاع أن يتصرّف في جسمه وماله وكلامه كما يشاء ما لم يضرّ شخصاً آخر ضرراً جسمانياً، فقد تحققت الدرجة المطلوبة لبدء تحديث المجتمع. هذه عبارة سهلة القول عظيمة الأثر إن تفعّلت ولها أبعاد تنال كل المسائل الشخصية والاجتماعية بلا استثناء.

فقولنا (كل فرد) يعني كل شخص بغض النظر عن أي اعتبار آخر كاللون والمنشأ والعرق والديانة ونحو ذلك من أمور لم يختار أو اختار الانتساب إليها مما لا يضرّ غيره باختياره ضرراً جسمانياً. مما يعني من ضمن ما يعني المساواة بين الذكر والأنثى في هذه القاعدة، والمساواة بين شتّى أطياف المجتمع فيها من ناحية قوّتهم أو ثروتهم أو مذهبهم أو غير ذلك.

وقولنا (بمجرّد بلوغه سنّ الرشد) يدلّ على ثلاثة: الأوّل يجب أثناء تربية الفرد أن يُعطى أكبر مساحة ممكنة لتحقيق إرادته وتمييز نفسه عن غيره ويتم السعي بأكبر قدر ممكن في هذا الاتجاه فتوضع المناهج التربوية والتعليمية لتحفيز ذلك بدلاً من النمط التربوي التعليمي السائد في العالَم القديم والذي يعتمد على إبادة الفردية واحتقارها وتعليم العجز عن تحقيق الإرادة مالم تمرّ عبر وسائط يضعها المنتفعون من وضعها، فما لم يكن القيد التربوي والتعليمي ضرورياً لصحة الطفل والتنمية المستقبلية لفرديته وقوّة إرادته واستقلالية رأيه فيجب عدم وضعه عليه. الأمر الثاني يجب جعل "الرشد" وصفاً لحالة واقعية بدلاً من عدد سنوات، بمعنى أن يوضع نوع من الامتحان السلوكي للفرد يتبيّن به بروز عقله نسبياً وقدرته على الاختيار بوعي وتحمّل مسؤولية ولو بقدر ضئيل يتناسب مع بداية تطوّر وعيه في الحياة، وفي حال أتم الفرد ذلك يُعتَبَر راشداً ويُدفَع إليه ماله ويُترَك لاتخاذ قراراته بنفسه. الأمر الثالث بالنسبة للتصرّف الكلامي يجب أن يتم تحفيز الفرد منذ الصغر لقول ما في نفسه ويعتاد على ذلك بغير حجب ولا خوف صناعي من العاقبة بل يُشجَّع على ذلك حتى يتسارع نموّ عقله وتتقوى نفسه ويشعر بوجوده وقيمته، حيث أن التصرفات الكلامية لا تؤثر في الوجود ولا في الناس كالتصرفات الفعلية فيجب عدم الخوف منها خصوصاً من غير البالغين ممن لا يملكون التصرفات الفعلية المستقلة عن أوليائهم.

وقولنا (إذا استطاع أن يتصرف) الاستطاعة هنا لا تعني فقط الاستطاعة الطبيعية ولكن الاستطاعة القانونية والاجتماعية. كل ما نذكره هنا عن الفردية والاختيار والضرر الجسماني وغير ذلك هي قيم يحققها المجتمع متمثلاً بسلطته وعاداته. فقد يستطيع الفرد استطاعة طبيعية أن يقول شيئاً ما لكن

وجود عقوبة قانونية أو اجتماعية على ذلك القول ستمنع معظم الناس من تحقيق إرادتهم تلك في القول وإظهار رأيهم فيه. العالَم الجديد يتميّز بدولة القانون وفيه القانون هو القوّة خلافاً للعالَم القديم الذي يتميّز بفوضى السلطة وفيه القوّة هي القانون. كل إصلاح لا يترسَّخ بقانون معتبر ونافذ في المجتمع فهو والعدم سواء بل العدم خير منه.

وقولنا (في جسمه وممتلكاته وكلامه) يشتمل على الثلاثة أمور المشكلة للفرد الكامل. فمن جهة يجب أن يُترَك الفرد ليتصرّف في جسمه وممتلكاته وكلامه بحسب مشيئته، ومن جهة أخرى يجب أن لا يتم التصرّف في جسمه وممتلكاته من قبل الآخرين إلا بإذنه. أمّا كلامه فبعد أن يصدر منه لا يحتاج أحد إلى إذن لكي ينقده مثلاً أو ينقله ما دام كلاماً أطلقه في الفضاء العام إذ الكلمة بعد انفصالها عن قائلها تصبح صورتها ملكاً لسامعها وقارئها لأنها صارت داخل نفسه وجزءاً خاصّاً به وتشكّلت بحسب عقله وفهمه فهي له وله أن يفعل بها ما يشاء من أخذ وأرد. أمّا الممتلكات فلأنها من كسبه المشروع فالأصل أن لا تُمسَّ إلا بإذنه وفي حدود ما يرضاه والاستثناء سلبها منه بغير رضاه كأن يعتدي على غيره فيستحقّ الغرامة مثلاً أو غير ذلك من الاستثناءات المحدودة جدّاً ولضرورات قاهرة وبالعدل. وأمّا جسمه فكذلك له أن يفعل فيه ما يشاء ويأذن لمن يشاء بما يشاء إذ لا يخصّ أحداً إلا صاحبه، والاستثناء فيه كالاستثناء في الممتلكات.

وقولنا (ما لم يضرّ شخصاً آخر ضرراً جسمانياً) يخرج منه الضرر النفساني وأي ضرر آخر متوهم على الآخرين لا يمسّ أجسام الآخرين مباشرة. كلّما تم الاقتراب أكثر من هذا الأمر كلّما كان المجتمع أكثر فردية وفرادة وسلامة وقوّة بالتالي رضاً وسعادة. فإن رضي بأن يعرّض نفسه لضرر جسماني من شخص آخر فهو وما رضي به، مثلاً شخص يمارس رياضة عنيفة كالملاكمة فإنه يعرّض نفسه للضرر الجسماني لكنه اختار ذلك برضاه ولم يكرهه عليه أحد فهو وما اختار وعاقبة اختياره على رأسه هو لا غير، وهكذا في كل اختيار آخر من هذا الصنف وفوقه ودونه، والقانون هنا ينبغي أن يضع من الضوابط ما يضمن وجود الاختيار السليم من الإكراه ويضمن عدم خروج الضرر إلى مَن لم يختر التعرّض له. فللفرد الإضرار بجسمه إن شاء لكن ليس له الإضرار بجسم غيره بغير إذنه، ولا أحد مسؤول عن اختيارات غيره وليس له أصلاً التدخّل في اختيارات غيره فيما لا يصل ضرره إلى جسمه وممتلكاته الجسمانية.

...-...

٣. أمثلة

نريد أن نضرب أمثلة في مواضيع "حساسة" حتى نقرّب الفكرة وآثارها، وإلا لو ضربنا أمثلة في مواضيع عادية قد لا يتبيّن الفرق بسهولة واختصار وهما ركنا هذه المقالة، وحساسيتها ترجع إلى حالة مجتمعاتنا في اللحظة الراهنة، ولذلك نختار أربعة أمثلة: الإلحاد والمثلية الجنسية والإجهاض والمخدّرات. مع ملاحظة أني ليس بالضرورة أقبل الآراء التي قد أشرحها هنا لكنّي أريد شرحها بواسطة أسس الفردية والاختيار والضرر الجسماني لنتبيّن طيف الآراء الممكنة في هذا السياق وحتى يسهل قياس غيرها من الأمثلة عليها.

المثال الأوّل: الإلحاد.

الإلحاد فكرة وسلوك. أمّا الفكرة فتتمثّل في نفي فكرة أخرى هي فكرة الألوهية عموماً. فحيث لا توجد دعوة للألوهية لا يوجد إلحاد لأنه نفي لموجود بحسب عقيدة ما. وهو أيضاً نفي لفكرة وجود عالَم آخر روحاني أو غيبي أو ما فوق طبيعي أو ما بعد الموت وإن كان نفياً بحسب غلبة الظن أو بناء على عدم وجود أدلّة كافية عند الملحد. وأمّا السلوك فأهمّ ما يرفض الملحد القيام به هو الشعائر والطقوس المبنية على عقيدة الألوهية والآخرة والمفترض أن تكون هذه الشعائر والطقوس وسيلة لتحصيل قربة أو مثوبة. وأمّا الشرائع الأخرى غير التعبدية كالمعاملات الأسرية والمدنية ونحو ذلك فليس بالضرورة أن ينكرها الملحد لكنها تخضع لمعايير أخرى عنده مختلفة عن المعايير التي عند المؤمن بتلك الشرائع ذات المصدر غير البشري حسب العقيدة. فالإلحاد نفي لأفكار ورفض للطقوس، هذا أبسط تعريف له وإن كان بالإمكان وضع أجزاء أخرى له تتضمّن هذا الحد بالضرورة.

في المجتمع ذي الأغلبية المؤمنة بالألوهية والآخرة والشرائع غير البشرية، هل للملحد إظهار إلحاده مع الأمن على نفسه وممتلكاته وعدم التعرّض للعقوبة على كلامه؟

بناء على الأسس الحديثة، الأغلبية لا يحق لها إكراه الأقلّية بل نفس التفكير بمنطق "أغلبية" و "أقلّية" في مثل هذه المواضيع كسر للفردية. فكل فرد له أن يعتقد ويمارس الشعائر التي يؤمن بها، وهو بهذه الممارسة يعبّر عن علاقته كفرد بمصدر دينه ويختار ذلك بدون إكراه وهو لا يضرّ جسم أو ممتلكات أحد سواء اعتقد بإله واحد أو عشرة آلهة وسواء صلّى بهذه الطريقة أو تلك وسواء وضع على رأسه قبّعة مدورة أو مستطيلة. فالملحد المنكر لكل ذلك إنّما يتصرّف في جسمه وممتلكاته وكلامه، ولا يعتدي جسمانياً على جسم وممتلكات غيره بإنكاره لذلك الفكر والسلوك. فطالما بقي التدين أو عدم التدين في حدود التصرّف في جسم الشخص ذاته وممتلكاته وتكلّم بحسب دينه وتكلّم صراحةً أو ضمناً ضد أي دين غير دينه أو ضد عدم التدين، طالما بقي على هذا الحد فلا مانع من ممارسة كل شخص لما يعتقده مهما تعددت الأديان والمذاهب وعدم ممارسة كل شخص لما لا يعتقده.

ما الذي يمنع المؤمن بعقيدة معينة من قبول وجود ملحد في مجتمعه؟ أوّلاً، إنكار وجود الرافضين لهذه العقيدة المعينة أيا كانت داخل المجتمع وخارجه هو شئ لا أظن أن أحداً يقوم به فالكل يعترف بوجود منكر لعقيدته أيا كانت نسبتهم. كل أصحاب عقيدة هم أقلّية بالنسبة لبقية الناس في الأرض، لأن كل دين مهما كثر أتباعه سيكون أقلّية بالنسبة لبقية العالَم فإذا أضفت إلى ذلك المذهب الخاص داخل ذلك الدين والذي هو "المذهب الحق" عند أصحابه وضممت أصحاب المذاهب "الباطلة" لبقية الناس ازدادت كفّة المنكرين لعقيدته، وبناء على ذلك إذا أجاز أصحاب أي عقيدة لأنفسهم أن يقمعوا المخالفين لهم داخل مجتمعهم بحجّة أنهم "الأغلبية" فيجب عليهم أن يقبلوا أن يقمعهم جميع الناس في جميع أنحاء الأرض بنفس الحجّة لأن كل الناس سواهم وإن اختلفوا فيما بينهم إلا أنهم متفقون على أن هذه الفرقة تحديداً على باطل وخطأ وخلاف الأولى. ثانياً، ماذا سيحدث إذا أظهر الملحد إلحاده؟ إن قال المؤمن "قد يتسبب بخروج ضعاف المؤمنين عن إيمانهم بكلامه وسلوكه الرافض لإيماننا"، قلنا هذا تدخّل في اختيار من تسميهم "ضعاف المؤمنين" وهم من الأفراد البالغين سن الشرد الذين لهم اختيار ما يشاؤون من فكر وعمل من هذا النوع الذي لا يضرّون فيه أجسام غيرهم بغير إذنهم. وقلنا أيضاً إن كل دين بدأ قليلاً ضعيفاً مستضعفاً وكان أعداء هذا الدين يحاربونه بنفس هذه الحجّة التي تستعملونها أنتم الآن وباستعمالكم لها رفعتم عن السابقين الذين تعرّضوا للاضطهاد شرف صبرهم على اختيارهم وتفرّدهم وممارستهم لدينهم وقولهم ما يعتقدونه حقاً بغض النظر عن حال الناس حولهم وصار الحق مع

مَن اضطهدهم بنفس حجّتكم هذه. ثالثاً، نحن في زمن صار كل شئ منشوراً وإخفاء الملحد لإلحاده داخل المجتمع لن يؤدي إلى إخفاء ظاهرة الإلحاد وحجج الملحدين عن الناس عموماً فتبطل قيمة الحماية الوهمية لهم من هذا الوجه، ومن الوجه الآخر تولّد نقمة ضمنية على المجتمع عند الذين يخفون ما في أنفسهم خوفاً من التعرّض للاضطهاد بسببه وهذا يضعف المجتمع من الداخل، وزيادة على ذلك فإنكم بذلك تعطون بريقاً للإلحاد من حيث كونه "الممنوع" ولعلكم تعطون بعض حججه الضعيفة جداً قوّة لا يستحقّها وما اكتسبها إلا بسبب منعكم له فتسيئون إلى قضية الإيمان من حيث تحسبون أنكم تحسنون. رابعاً، وأمّا القول بأن وجود الملحد في الأرض يمحق البركة ويتسبب بحصول الشرّ للمجتمع فهو من جهة قول إيماني غيبي فمن شاء أن يعتقد به فليعتقد ومن شاء أن ينكره فلينكره، ومن جهة أخرى قد سبق وقررنا أن أصحاب أي عقيدة هم أقلّية في الأرض فلو كان وجود مخالفيهم سيتسببون في محق الأرض لوجب أن تنمحق الأرض منذ زمن بعيد بل وقد يقال بقوة بأن المجتمعات التي يحيا فيها الناس أحراراً في اختيار دينهم أفضل من حيث العيش من تلك التي تريد إخفاء الكثير من أفرادها في ظلام الخوف. ويمكن ذكر حجج أخرى لكنّها كلّها على هذه الشاكلة فلا داعي لها في هذا المقال.

فترك الملحد ليُظهر ما في نفسه قولاً وممارسةً وعدم تعريضه لإكراه المؤمنين بما ينكره هو المناسب لأسس الفردية والاختيار والضرر الجسماني. وخلاف ذلك كسر للفردية من حيث إرادة أصحاب عقيدة معينة طمس الاختلاف الحقيقي الموجود بين الناس والتظاهر بأن الناس كلّهم على شاكلة واحدة في قبول عقيدتهم ولو بالسكوت، وهو كذلك كسر للاختيار من حيث تعريض الملحد للإكراه من جهة ومنعه من اختيار قول وفعل شئ معين من جهة أخرى، وأخيراً هو كسر للضرر الجسماني من حيث أن الملحد لا يضرّ جسم أحد بإظهار إلحاده وأصحاب العقيدة الذين يقهرونه يضرّون جسمه وممتلكاته عبر معاقبته من أجل موقفه الإلحادي.

لذلك ساد في العالَم القديم مظهر وحدة الناس مع جوهر اختلافهم، وساد الخوف والقمع لأصحاب الآراء والعقائد المختلفة حتى إن كانوا من نفس الدين لكنهم من طيف آخر داخله، هذا كان الشائع والاستثناء كان أقلّ من القليل وله حدود كثيرة جدّاً في حال وجد ولم يكن التنفّس سهلاً في العالَم القديم بل لابد من عدّ الأنفاس وحبسها كثيراً. خلافاً للعالم الجديد حيث تجد الألوان المختلفة من العقائد والآراء متعايشة مع بعضها البعض على قاعدة مشتركة من المساواة إلى حد كبير جداً تزداد قوّته مع الوقت، واعتناق الدين أو رفضه أيا كان الدين والمذهب عمل اختياري بالتالي عمل إنساني ونظيف وعميق وصادق لأنه اختيار حقيقي بين احتمالات كثيرة متوفرة فهو أكثر قوّة وصدقاً من أكل الموجود لأنه موجود واشتهاء غيره قد يجعل المشتهي في حكم المفقود.

المثال الثاني: المثلية الجنسية.

المثلية هنا المقصود بها هو فعل محدد يتمثّل في إيلاج القضيب في دُبر ذَكَر. بقية ما يقترن عادة بالمثلية في أذهان الكثير لا نعتبره من جوهر المثلية لأن تلك المظاهر قد تكون في المثلي وقد لا تكون وقد تكون في غير المثلي أيضاً، وكلامنا هنا عن جوهر المثلية. بالنسبة للذكور المثلية هي إيلاج قضيب في دبر، بالنسبة للإناث المثلية هي سحاق الفروج. وفي هذا الضوء ننظر في المثلية، والآن نسأل: بناء على الأسس الثلاثة هل ينبغي للمجتمع الحديث ترك أفراده يمارسون المثلية أم لا؟

أوّل ملحوظة هي أن ممارسة المثلية هي عمل خاص مثل ممارسة الجنس عموماً، هذا هو الأصل فيها، فكما أن المجتمع عادةً ينبني على الخصوصية في هذه الأعمال فلا أحد عادةً يرى ما يقوم به غير المثليين، فأصل الخصوصية يقتضي عدم التجسس على ما يفعله الناس في غرف نومهم ووقتهم الخاص بهم. بالتالي لن يطلع المجتمع على العمل المثلي حتى يعاقب عليه على فرض أنه سيعاقب عليه، فمنع التجسس يكفي لمنع ظهور الممارسة الجنسية المثلية.

ثانياً وعلى فرض أن المجتمع بطريقة مقبولة سيعرف مَن هو المثلي من عدمه، فهل تجوز المعاقبة عليها بناء على الأسس الحديثة؟ بناء على أساس الفردية فكل فرد يعرّف نفسه بما يشاء فيما يخص نفسه ولا يحق لأحد أن يفرض ميولاً خاصّاً تتعلّق بالأعمال الشخصية والهوية الفردية للآخرين، فإذا أضفنا إلى هذا الحقيقة التي لا ريب جاد فيها وهي أن الميول الجنسية المثلية ليست عادةً من اختيار الشخص ولا يستطيع أن يجعل نفسه مثلياً كانت الميول المثلية لصيقة بالفردية إلى حد لا يمكن فكّها عنه ومن الأدلّة على ذلك وجود المثلية في مختلف الأزمنة وشتّى الأمكنة وَمن الأدلة أيضاً التقزز الشديد الذي يجده غير المثلي في نفسه من الميول المثلية فلا يستطيع أن يقول لنفسه عادةً "سأمارس الجنس مع مثلي" كما يستطيع أن يقول لنفسه "سأجرّب الوظيفة الكذائية" أو "سآكل الوجبة النباتية هذه وإن كنت أكره الخضروات" فالميول الجنسية صنف خاص من الميول لا يمكن تفسيره بالاختيار الشخصي من حيث إيجاده-وإن كانت مسألة بأنه هل ينبغي على مَن لديه ميل معين أن يمارسه أم لا هي مسألة أخرى منفصلة-ولو كان الشخص يستطيع اختيار ميوله الجنسية لوجدنا الرجل الذي يميل إلى شكل معين من النساء قادراً على تغيير ميوله أو المرأة التي تميل إلى صنف معين من الرجال قادرة على تغيير ميولها باختيارها الواعي المباشر ومن الواضح لكل صاحب حاسّة أن الأمر ليس كذلك فمن باب أولى أن لا تكون الميول المثلية كذلك ونحن نرى مدى التقزز بل الرهاب أحياناً الذي يصيب الإنسان غير المثلي حين يتخيّل نفسه ولو في المنام أنه مارس الجنس مع مثله فضلاً عن ممارسته في الواقع الطبيعي، إذن أساس الفردية يقضي من جهتين على الأقلّ بوجوب ترك المثليين يعرّفون عن أنفسهم ويعملون بأنفسهم ما يتناسب مع هويتهم.

بناء على أساس الاختيار أيضاً يجب تركهم لأن الذي يختار عملاً يتعلّق بنفسه أو بنفس مَن أَذِن له فهم وما اختاروا لأنفسهم ولا يتجاوز العمل حدود أنفسهم عادةً، والمثلي فاعلاً كان أو مفعولاً به فإنّما يفعل باختياره فيمن رضي بفعله فيه، فإن كانوا من بالغي الرشد فلا ينبغي التدخّل في اختيارهم الحر.

بناء على أساس الضرر الجسماني يوجد أكبر اعتراض ممكن على المثلية الجنسية وإن كان يحتاج إلى نظر ذلك لأن الممارسة المثلية بين الذكور-أمّا الإناث فلا يوجد اعتراض مباشر عليها من هذا الوجه-هي إيلاج قضيب في الشرج وهذا من الناحية الجسمانية البحتة مضرّ بالفاعل والمفعول به من وجوه من حيث عدم استعداد لا القضيب ولا الجسم لمثل هذه العملية إذ الشرج ليس مثل الفرج من حيث تقبّله لهذه العملية فيؤدي إلى خلل عضوي فيه من كثر هذه الممارسة وكذلك القضيب، ومن حيثية أخرى يوجد ضرر ثابت وهو زيادة نسبة انتشار الأمراض الجنسية المعدية بين المثليين الذين يمارسون الجنس الشرجي تحديداً بغير واقٍ ذكري بالأخصّ، فإن نظرنا من حيثية وجود ضرر جسماني من الجنس الشرجي كان الواجب عقلاً عدم قبول هذه الممارسة خصوصاً إذا كان ينتج عنها بنسب عالية أمراض معدية قد تصل إلى أناس آخرين لا علاقة لهم بهذه العملية كلّها، لكن إن نظرنا من حيث أن الضرر الجسماني وقع على الفاعل والمفعول به بإذنهما ورضاهما بالمخاطر وهو ضرر مختصّ بهما-على فرض

عدم العدوى-فهو عمل متروك لهما كالذي يختار ممارسة رياضة الملاكمة وهو يعلم مخاطرها أو أي رياضة أو عمل مهني آخر فيه مخاطر أعلى بكثير من مخاطر الجنس الشرجي، فمدار الأمر إذن على الثبوت العلمي للأمراض المعدية بسبب الجنس الشرجي، فإن ثبتت العدوى علمياً فالواجب عدم السماح بوجود المثليين في المجتمع كما لا نسمح بأي عمل آخر يسبب أمراضاً وأضراراً جسمانية لأناس لم يختاروا التعرّض لتلك المخاطرة، وإن لم تثبت العدوى علمياً فالواجب السماح للمثليين بالتواجد في المجتمع والظهور فيه بميولهم الطبيعية دون خوف مثل ظهور أي ميل آخر لأي شئ في الطبيعة. وحيث أني لست طبيباً مختصّاً ولا باحثاً معتمداً في أمر العدوى هذه فأترك الأمر مفتوحاً بعد وضعه على الأسس الحاكمة عليه.

لكن ألا يوجد ضرر على المجتمع وراء العدوى المرضية وذلك بخسارة النسل الذي لا ينتجه الجنس المثلي؟ نعم لكن هذا لا يؤثر في القضية. أوّلاً، لأننا في زمن تعاني فيه الكثير جدّاً من المجتمعات من كثرة عدد السكان وليس قلّتهم كالأزمان الماضية. ثانياً، عدد المثليين قليل جدّاً في كل مجتمع حتى أكثر المجتمعات الحديثة تقبّلاً لهم ولا تتجاوز نسبتهم في أعلى مداهاً العشرين في المائة على الأكثر وهذا نادر والنسبة الأقرب لمعظم المجتمعات قد لا تبلغ الخمسة في المائة، فالغالبية العظمى من الناس في كل مجتمع ليسوا من المثليين والغالبية العظمى كافية للتناسل. ثالثاً، أهم أسباب قلّة التناسل ترجع إلى أسلوب الحياة الاقتصادية في المجتمع وقلّة نسبة الولادة راجع إلى هذا وإلى نوعية الحياة التي يريدها الأهالي لأولادهم فكلّما كان المعيار أعلى كلّما قلّ في العادة الإنجاب حتى يملك الأهالي توفير حياة مناسبة لأولادهم حسب قيمهم، فمن يريد محاربة قلّة التناسل فلينظر في الأسباب الجذرية الكبرى وهي اقتصادية غالباً لا جنسية وحتى لو تم إخفاء كل مثلي في البلاد فلن تتغيّر أرقام المواليد الجدد طالما بقيت الأسباب الاقتصادية على ما هي عليه. رابعاً، وهو الأهمّ من كل ما سبق ويكفي وحده لإبطال الاحتجاج بالتناسل في هذه القضية، هو أن قرار إنجاب الأولاد بين غير المثليين اليوم وفي كل مكان عموماً في الأرض راجع إلى هوى الوالدين لا غير فلا أعلم مجتمعاً يجبر أفراده على الإنجاب وإلا عاقبهم بعقوبات جنائية مثلاً، وكذلك لا أعلم مجتمعاً يجبر المتزوجين على أن لا يمارسوا الجنس إلا بشرط إرادة التناسل تحت طائلة العقوبة الجنائية إن تلذذوا بالجنس بدون إرادة الولد، فإذا كان يحق لغير المثليين ممارسة الجنس لغير قصد التناسل فيحق للمثليين ممارسة الجنس لغير قصد التناسل أيضاً، ثم لو كان الجنس بغير قصد التناسل ممنوعاً لوجب منع أي عقيم أو عاقر أيا كان سبب العقم من الزواج وتجب معاقبتهم إن مارسوا الجنس وهذا كما ترى، بل لو كان الجنس بغير قصد التناسل ممنوعاً لوجب منع أي رجل متزوج من امرأة حامل أن يجامعها حال كونها حاملاً إذ حصل المقصود بالجنس-حسب هذه النظرية-وهو الحمل فلا داعي للجنس إذن، وهكذا هو رأي مستنكر وغريب عن جميع المجتمعات المعروفة في العالم القديم والحديث على حد اطلاعنا وهو مستنكر بمجرد قياسه على طبيعة العملية الجنسية في الإنسان ومدى سعتها وقوّتها والتأمل في هذا كاف لمعرفة أن المقصود منها-على فرض وجود "مقصود" منها-لا يمكن أن يكون مجرّد التناسل.

فإن قال البعض: لكن إيماني يمنعني من قبول وجود المثليين في المجتمع. حسناً فلا تقبل بقلبك ما تشاء ولا تعاشرهم إن شئت، لكن إن كان المجتمع سيفرض على كل أفراده ما يؤمن به بعضهم أو حتى أكثرهم لصار الإكراه في الإيمان هو الأساس ولرجعنا إلى ما سبق أن ناقشناه في قضية الإلحاد، هذا فضلاً عن أن العادة هي عدم رؤية العمل المثلي وإنّما يرى الناس مظاهر معينة يجعلون بينها وبين

المثلية اقتراناً ظنّياً أو أغلبياً وهذه المظاهر في حد ذاتها لا يمكن تبرير منعها بأي سبب معتبر ومن أمثلة ذلك أن ترى رجلاً يتغنج في مشيته ويضع مساحيق التجميل على وجهه فتعتبره مثلياً أو ترى امرأة قاصّة شعرها وملامحها خشنة وتلبس ما يلبسه الرجال عادة فتعتبرها مثلية فمثل هذه المظاهر ليست من جوهر المثلية بل هي اختيار شخصي ولا يوجد شئ ولا ينبغي أن يوجد شئ يمنع مثل هذه الاختيارات السلوكية فإنّها فضلاً عن كونها اختياراً شخصياً قد تصدر عن أناس ليسوا من المثليين فعلاً أو قد يكون مثلياً ولا يُظهرها فقد يكون الرجل مثلياً وهو من أخشن الناس صورة وصوتاً وقد تكون المرأة مثلية وهي من أشدّ الإناث تأنثاً بالإضافة إلى أن معاقبة الناس على فعل بمجرّد وجود قرينة ضعيفة أو عادية عليه وبدون شهود نفس الفعل هو مبدأ غريب ويفتح باب مظالم لا نهاية لها إذ سيؤخذ كل أحد بالشبهات والاشتباهات.

الخلاصة: قضية المثلية الجنسية بين الإناث لا كلام عليها البتّة وينبغي أن تكون حرّة مطلقاً في المجتمع الحديث بناء على الأسس الثلاثة. وقضية المثلية الجنسية بين الذكور فيها نقطة واحدة هي الفاصلة في القضية وهي عدوى الأمراض الجنسية الناتجة من الجنس الشرجي والذي يحق له البتّ في هذه النقطة هم الأطباء المتخصصون في الأمراض الجنسية والمعدية فإن حكموا بها ولم يوجد حلّ إلا منع الجنس الشرجي فحينها ينبغي أن يعامل كسبب للمرض لكن إن حكموا بوجود العدوى مع وجود علاج يمنع حصول العدوى من حملة المرض قبل وصوله إلى الناس فينبغي الأخذ بأخفّ طريق يسمح للمثليين بعيش حياتهم كما يحبّون مع عدم تعريض الناس لمخاطر لم يختاروا التعرّض لها وطبعاً إن حكموا بعدم وجود العدوى بنسب معتبرة في مثلها من الأمراض الأخرى التي تسببها الاختيارات البشرية فينبغي إلحاق الذكور بالإناث في تركهم وشأنهم في مثليتهم الجنسية.

المثال الثالث: الإجهاض.

الإجهاض عملية تدمير صناعي للجنين في فترة ما من فترات الحمل لسبب ما. والاختلاف في تجويز الإجهاض ينبني على تحديد أمرين، الأول ما هي الفترة التي يجوز فيها الإجهاض، والثاني ما هو السبب الذي يجيز الإجهاض. مثلاً، قد يجيز البعض الإجهاض في أوّل ثلاثة شهور فقط بينما البعض الآخر يريد تجويزه في جميع مراحل الحمل بلا قيد ولو كان في الشهر التاسع وهو أقصى الآراء. ومثلاً، قد يجيز البعض الإجهاض بناء على سبب الحمل كأن يغتصب أحد الأقارب فتاة فتحمل فيجيزون إجهاضه بينما البعض الآخر يريد تقييد الجواز بسبب الخطورة على الأم فقط أو في حال كان الجنين مشوهاً أو مصاباً بمرض عضال خطير. طبعاً يوجد الرأي المتطرف في المقابل الذي ينكر أي إجهاض مهما كان سببه وفترته. الآن، بناء على الأسس الثلاثة ما الواجب عمله؟

بما أن الحمل شئ يخصّ الأم في جسمها وقراراتها الخاصّة بها والضرر الجسماني الذي قد تصاب به بسبب الإجهاض راجع على جسمها، فالجواب الحاسم هو أن يكون الإجهاض قرار الأم فقط. إذا نظرنا من هذا الوجه فالمسألة محسومة. لكن يوجد جانب آخر وهو اعتبار الجنين فرداً أيضاً له حق البقاء والاستقلال ولابد من المحافظة على فرديته واختياره حين ينشأ والإضرار به بتدميره في الرحم هو اعتداء عليه والأم حاملة له وليست مساوية له ولا هو مساوٍ لها حتى يُعتَبَر كعضو من أعضائها لها حرية اختيار بتره، فإذا نظرنا من هذا الجانب سنرفض الإجهاض بشكل عام. وإذا أخذنا الجانبين بالاعتبار سنميل إلى مذهب ثالث وهو الموازنة بين فردية واختيار وضرر المرأة وفردية واختيار وضرر الجنين،

فنجيز في مرحلة دون أخرى ولأسباب دون غيرها. فمدار الأمر كما ترى على ثبوت الفردية للجنين. فردية الأم ثابتة ولاشك، لكن الجنين هل تثبت له الفردية أم لا؟ وإن كانت تثبت ففي أي مرحلة من تكونه؟ فإن ثبتت له في مرحلة ما فلابد من حمايته من الضرر الجسماني ومنع تعدّي اختيارات الآخرين عليه بغير إذنه. فالسؤال إذن: هل للجنين فردية معتبرة؟

بالنظر الطبيعي يبدأ كل فرد من الحيوان المنوي في الذكر والبويضة في الأنثى واجتماعهما، لكننا لا نستطيع اعتبار كل حيوان منوي أو كل بويضة فرداً تجب حمايته بالقانون لأن مثل هذه الحماية من جهة لا نجد الطبيعة نفسها تقوم بها ويستحيل أصلاً على القانون مراقبتها، أما الطبيعة فإن في كل قذفة للذكر يوجد مئات الملايين من الحيوانات المنوية والذكر يقذف في حالات مختلفة بدءاً بالاحتلام مروراً بكل عملية جنسية لا تؤدي إلى الحمل والذكر قد يقذف أكثر من مرّة في اليوم ولا توجد ولا يريد الناس أصلاً أن يجعلوا كل قذفة من هذه سبباً لجنين جديد علماً أن القذفة حتى حين تؤدي إلى الحمل فإن مئات الملايين من الحيوانات المنوية تموت في الطريقة ولا يبقى إلا واحداً منها هو الذي يصل إلى البويضة ويخصبها فالطبيعة من هذا الوجه تدمر مئات الملايين في سبيل بقاء واحد هذا في حالة بقائه وعلى ذلك تقديس حياة كل حيوان منوي هو شئ أقلّ ما يقال فيه أنه اختراع بشري لا نجد معززاً له في الطبيعة ذاتها، وأمّا البويضة فكذلك مع كل حيضة للمرأة تذهب بويضات كثيرة فينعاد الكلام السابق هنا، هذا بالنسبة للحيوان والبويضة كل على حدة. أمّا بالنسبة لهما بعد اتحادهما وحدوث الحمل، فإن الطبيعة أيضاً لم تحمي المرأة مطلقاً من كل سبب يعرضها لإسقاط الحمل وتوجد أسباب كثيرة لإسقاطه لا علاقة لها بالتدخل البشري وبعضها سخيف جدّاً، وحسب بعض الإحصاءات ربع النساء تقريباً يُسقطون الجنين في أوّل ثلاثة شهور وواحد في المائة منهن يسقطونه بعد ذلك، والأسباب كثيرة قد تصل إلى العشرين معظمها لا علاقة له بالتدخل البشري الصناعي، فأيضاً تقديس الحمل لمجرد كونه حملاً ليس شيئاً مشهوداً في الطبيعة وحمايته من كل إسقاط قيمة بشرية غير طبيعية. فالنظر الطبيعي يقتضي أن لا نتعامل لا مع الحيوان والبويضة بتقديس مطلق، ولا أن نتعامل مع الحمل بتقديس مطلق. وإن كانت الطبيعة قد تسقط الجنين لسبب سخيف، فلا مانع للناس أن يختاروا إسقاطه لسبب هو عندهم شريف. وهذا على فرض أننا سنجعل الطبيعة قدوتنا، وأمّا إذا جعلنا أنفسنا سادة الطبيعة فنفعل ما نشاء ولا نبالي بها، لأن الطبيعة في كثير جدّاً من الحالات لا تبالي بنا ويوجد حولنا آلاف الأسباب الطبيعية التي تعمل على تدميرنا لولا مقاومتنا لها. الحاصل: لا يوجد شئ في النظر الطبيعي يمنع من اختيار الناس للإجهاض في أي مرحلة من مراحله.

أمّا بالنسبة للنظر الإنساني فالأمر قد يختلف لأننا نريد حضارة تقوم على الفردية والاختيار والحماية من الضرر الجسماني فلابد من مراعاة الأفراد، فهل الجنين فرد؟ إذا كنّا نقصد هو شخص له جسم حي فالجنين فرد. وإذا كنّا نقصد أنه منفصل جسمانياً عن غيره فهو ليس فرداً. وإن كنّا نقصد أن له إرادة يختار بها فهو ليس فرداً حسب ما يظهر لنا. فالأمر ملتبس لأن مفهوم الفردية في هذه الصورة صعب التمييز. لذلك لا نرى أن الخلاف في الإجهاض سيبقى ما بقي الناس إذا كان لا يوجد حدّ حاسم للسؤال المركزي السابق. ولا يكفي أن نقول "هو جنين تابع للأم فالأم لها حق التصرف فيه"، لأن الأم التي تعتدي على أطفالها المولودين وإن كانوا تابعين لها بوجه-نعم ليس نفس الوجه الذي للحمل لكن من وجه آخر-لا يحق لها التصرّف فيهم كما تشاء لأنهم أفراد لهم استقلاليتهم وتبعيهم للأم ضرورة اجتماعية أو تدبير اجتماعي وليس حقيقة وجودية لا مخرج منها بدليل أنه يمكن بكل بساطة وضع نفس

الطفل في بيئة تربوية منفصلة عن والديه الطبيعيين وقد ينشأ أفضل مما لو نشأ مع والديه في بعض الحالات، نعم قد نحصر التبعية بالتبعية الجسمانية بمعنى طالما أنه تابع لها جسمانياً فله حكم جسمها الخاص بها بالتالي لها التصرّف فيه كما تشاء كما يحق لها التصرّف في جسمها كما تشاء طالما أن الضرر واقع عليها فقط وإذا نظرنا من هذا الوجه وهو أقوى الوجهين فتنحسم المسألة بترك قرار الإجهاض للأم بناء على كون الجنين جزءاً من جسمها فليست له فردية إلا بعد استقلال جسمه عن جسمها.

ومن هنا ندرك سبب الاختلاف الكبير في الإجهاض الذي يأتي عادةً من مجموعات دينية تعتقد أن الفردية مثلاً تتحدد بوجود "الروح" فإذا كانوا يعتقدون مثلاً أن "الروح تُنفَخ في الشهر الرابع من الحمل" فيمنعون كأصل الإجهاض حينها على اعتبار ثبوت فرديته أو على اعتبار الإجهاض حينها "قتلاً" لكائن حي بالروح. أمّا الذين لا يعتقدون بقضية الروح والنفخ الماورائي هذه فيصعب بل يستحيل إقناعهم بمثل هذه الحجّة، والفردية عندهم حدّها الأساسي الاستقلال الجسماني واستقلال الإرادة أو كلاهما وهو أوضح مظاهر الفردية، وبما أن الجنين لا استقلال جسماني له ولا استقلال للإرادة فهو ليس فرداً ولا مختاراً فهو وأمّه واحد وهي الغالبة فلها الحكم على نفسها وعليه ضمنها والمسؤولية أمام ضميرها عليها وحدها.

قد يقال: المرأة لا تعيش بمعزل عن مجتمعها فهي تنشأ فيه صغيرة وتأكل منه وتحتمي به ولولا العوامل الاجتماعية لما بقيت لكي تحمل أصلاً وهذا يقتضي أن يكون للمجتمع ممثلاً في سلطته التشريعية الحق ولو بقدر ما التدخّل في تصرفاتها في جسمها ومن ضمن ذلك الإجهاض. على فرض قوّة هذه الحجّة فيلزم عنها أمر آخر قد لا نجد المجتمع يقوم به وهو المشاركة في مسؤولية وتكاليف رعاية الطفل، فإن كان المجتمع سيعتبر الجنين نتاجاً له أيضاً لا نتاج المرأة فقط فيجب على المجتمع تحمّل قسطه من مسؤولية رعاية هذا الطفل وتأمين المعونة للأم في جميع مراحل تربيتها والقيام بمساعدتها في هذه العملية الطويلة والمرهقة التي تكلّفها بها، فأي مجتمع يريد استعمال تلك الحجّة لابد عليه من تحمّل هذه المسؤولية وحينها يستقيم لهم إلى حد ما الاحتجاج بها، أمّا أن يرغب في جني المنافع دون تحمّل المضار فهو سوء استغلال على أقلّ تقدير. إلّا أن الحجّة نفسها ليست قوية. فالإنسان يعيش بواسطة كسب أهله وكسبه بعد ذلك فلا دين عليه لـ"المجتمع" من هذا الوجه الذي ما هو إلا أفراد مثله أو سلطة تعيش بسبب ضرائبه التي يدفعها والتضحيات التي يقدّمها وتتكوّن من أفراد مثله نشأوا في نفس المجتمع فالدَّيْن سيكون لمن بالضبط إذن؟ وأمّا كسب الأهل الذي يكون عادةً هو أوّل سبب لعيش الطفلة التي ستكبر وتصبح امرأة تريد التصرّف في جسمها كما تشاء فإن الأهل ينالون ثمرة إنفاقهم وتربيتهم في نفوسهم من حيث شعورهم بالرضا والفرح من صيرورتهم آباء وأمهات وكذلك لاحقاً حين يكبرون سيجدون ثمرة تربيتهم في أعمال مثل ترضيتهم ورعايتهم حين يكبرون ويعجزون كعجز الطفل في بادئ الأمر بين أيديهم سيصيرون هم عجزة بين أيديه فهم يزرعون اليوم ما يأملون في حصاده غداً فقد نالوا جزاء إنفاقهم في نفوسهم اليوم وقد ينالوا جزاءه غداً في أجسامهم ونفوسهم أيضاً، فحتى من هذا الوجه لا دَين على الطفل لوالديه من باب الإلزام القهري طبعاً علماً أنهم هم اختاروا إنجابه-وهذا من فوائد وجود حق الإجهاض حتى يصحّ الاختيار الحرّ للإنجاب-بالتالي عليهم مسؤولية رعايته لكن الطفل لم يختر أن يولد فلا مسؤولية عليه من هذا الوجه.

لا يجوز عقلاً قياس الوضع في هذا الزمان على الوضع في الأزمنة القديمة والقيم التي كانت سائدة فيها لأن الوضع تغيّر تغيّراً جذرياً بل تغيّر بقوّة حتى في المائة سنة الماضية. الولد في العالَم القديم كان مصدراً للدَّخَل للعائلة كأن تكون عائلة تشتغل بزراعة أو صناعة فينشأ الولد فيها ويتعلّم العمل من صغره ويساهم فيه، وقبل وضع الدول لقوانين منع عمل الأطفال كان الأطفال يعملون في المصانع وغير ذلك من المهن التي تدرّ دخلاً لوالديهم، التعليم المفروض على الجميع-إن كان مفروضاً-فهو محدود نسبياً وسهل وغير مكلف، وقبل اكتشاف اللقاحات والأدوية وتطور الطب نسبة الوفيات في الأطفال كانت عالية ونسبة حدوث الأمراض لهم عالية، ثم توجد قضية المجاعات والحروب ذات الأسر والاستعباد، كل هذه العوامل كانت تجعل الناس يرون في الإنجاب والإكثار منه عملية نافعة ومربحة ومعقولة لتفادي المخاطر بأكبر قدر ممكن. في العالم المعاصر انقلبت كل هذه العوامل إلى ضدّها، صار الولد مصدراً للاستهلاك وإلى عمر كبير نسبياً فقد يبقى إلى بداية العشرينات في كثير من الدول وهو عبء على أهله يستهلك ولا يكسب، تكاليف التعليم عالية بوجه أو بآخر، تطوّر الطب قلل احتمالية وفات الأطفال، المجاعات صارت في أكثر البلدان حوادث نقرأ عنها ولا نشهدها، والاستعباد في الحروب لم يعد شيئاً مقبولاً والحاجة إلى جنود جدد بكمّية كبيرة باستمرار بسبب ثقافة الغزو المسيطرة لم يعد شيئاً يرغب الغالبية العظمى من الناس الجهر به بلسانه فضلاً عن العمل به. النتيجة؟ تحوّل الطفل من مغنم إلى مغرم من الناحية المعيشية البحتة. لذلك انتشرت أساليب الوقاية من الحمل وإرادة الإجهاض في المائة سنة الماضية بقوّة ولا تزال تزداد حتى صارت من المسلّمات في كثير من البلدان ذات المعيشة المستقرة والمرفهة نسبياً. فأن تأخذ القيم التي كان يحتاجها الناس في العالم القديموالملائمة له تماماً وتريد فرضها على العالم الحديث والمنافرة له تماماً هو عمل غير رشيد.

من الأمور التي يمكن بها التوفيق بين عدم الإجهاض وعدم تحمّل المرأة للإنجاب والتربية لأي سبب كان هو إنشاء مؤسسات في كل مجتمع وعابرة للقارات تعمل على جمع مَن يريد ولداً لا يستطيع إنجابه بسبب عقم أو غيره مع مَن عنده ولد لا يريده، بحيث يتحمّل المريد للولد كل التكاليف من بدء الحمل إلى نهاية تسليم الجنين له مع أو بدون تعويض المرأة عن ألم وجهد ووقت الحمل حتى يكون لديها الحافز على إتمام الولادة. هذا هو الحلّ الوحيد الذي يمكن أن يقلل نسب الإجهاض في العالم الحديث. وانظر في أي مجتمع حديث يمنع الإجهاض مطلقاً أو في حالات معينة ويعاقب عليه بعقوبات مشددة قانوناً وعرفاً وستجد أن نسب الإجهاض فيه عالية نسبياً، لأن وسائل الإجهاض صارت أيسر وتزداد يسراً على ما يبدو مع تقدّم الطب كأخذ حبّة مثلاً، وكذلك لأن وسائل السفر صارت متوفرة عموماً ويمكن السفر لأي دولة مجاورة للقيام بعملية إجهاض على فرض عدم وجود سوق سوداء في المجتمع المانع نفسه يُدفَع فيه لبعض الأطباء لإتمام العملية سرّاً. فمنع الإجهاض بالقانون ليس حلّاً مجدياً في هذا الزمان، وكل ما سيقوم به هو تصعيب العملية لا منعها وتعريض الأم للخطر بسبب استعمال وسائل لعلّها لا تكون بتلك الجودة أحياناً. فلابد من حلول أفضل من مجرّد المنع القانوني. ويوجد سبب آخر لكثرة الإجهاض في هذا الزمان وهو انتشار الثقافة المادّية التي جعلت الشهوة الجنسية هي أعلى لذّة يمكن أن ينالها إنسان عموماً بحكم سيطرة الثقافة المادّية وطبيعة الجسم الذي الجنس هو أعلى لذّاته موضوعياً، وكثرة الجنس خارج الزواج الرسمي أو داخله تعني وقوع حمل غير مقصود-إذ المطلوب هو اللذّة والتواصل لا المسؤولية والتناسل-يعني انتشار الإجهاض، ولا يخفى أن الأسباب الدينية كانت ولا تزال أكبر الحواجز أمام الجنس بغرض اللذة فقط وكذلك أمام الإجهاض، لكن مع العلمانية وإبعاد أصحاب الدين عن فرض

عقائدهم بقهر السلطة عن الجماهير والذي يزداد انتشاراً في الغالبية العظمى من بلدان العالم ولا يزال يتمدد نفوذه، فالنتيجة هي انتشار الجنس للذّة والإجهاض معه. وأحسن الحلول هو مؤسسات الجمع بين المريد للولد وغير المريد له كما ذكرت، ولا أرى شيئاً غير ذلك في الأفق.

إذن الأسلم بناء على الأسس الثلاثة للحضارة الحديثة هو ترك القرار الإجهاض للأم فقط، وصناعة مؤسسات تجمع بين الأم التي تريد الإجهاض لأي سبب كان وبين الذين يريدونها أن تنجبه على مسؤوليتهم وكلفتهم ويكون الاختيار راجعاً للأم حتى في هذه الحالة في قبول عرضهم أم رفضه.

المثال الرابع: المخدرات.

كل طعام نتناوله له تأثير ما على دماغنا، هذا مفروغ منه. لكن يوجد صنف يؤثر تأثيراً مختلفاً بشكل بارز ومميز وجدانياً وتجريبياً وهذا الصنف الذي سنسمّيه هنا اختصاراً بالمخدرات.

يمكن تقسيم المخدرات إلى أربعة أنواع حسب تأثيرها: النوع الأوّل المخدّرات التنبيهية مثل الشاي والقهوة لأنّها تنبّه الدماغ وتبعث على النشاط مع المحافظة الجيدة على وعي العقل وتفكيره بل قد تحفّزه لا أقلّ في فترة الشرب والمداومة على تعاطيها مع وجود تأثير سلبي وخمول في حال توقّف عن تعاطيها فجأة بعد المداومة عليها، والنوع الثاني المخدّرات الاسترخائية مثل الحشيش وهذه تُرخي الذهن والبدن بمعنى تضعف عادة إثارة الذهن للتفكير والانفعال وكذلك البدن عن الحركة وهي ضدّ التنبيهية من هذا الوجه. والنوع الثالث المخدّرات الإغلاقية مثل الكحول لأنّها تغلق العقل وتفكيره وتسبب فوضى في النظر والاعتبار وتعزز الأنانية بطريقة سلبية عادةً وتجعل المحيط الكوني يبدو مظلماً وتحصر الوعي داخل الأنا الشخصية بدرجة كبيرة ولذلك نسمّيها "إغلاقية" لأنّها تغلق الفكر والنظر وتحبس المتعاطي في أناه وتضيّق الكون في عينيه بدرجات متفاوتة طبعاً ومن آثارها أيضاً والمرتبطة بما سبق الشعور بقلّة التوتر والمبالاة وتضعف أو تزيل القلق، والنوع الرابع المخدّرات الانفتاحية مثل الإل إس دي والآياواسكا وهذه تفتح العقل على الوجود وتفتح النفس وأعماقها أمام عين العقل وتكشف الذات لذاتها وتجعل الكون-حسب حال النفس عادةً-أوسع وأعمق مما كان يراه قبل تعاطيها وليست إدمانية بطبيعتها وتؤدي غرضها ورسالتها ولو بتعاطيها مرّة واحدة في العمر وتحرر الأنا من ضيق الشخصية إلى حد ما يتفاوت بتفاوت الاستعداد الشخصي غالباً.

إذن التنبيه والاسترخاء والإغلاق والانفتاح هي الآثار الأربعة الكبرى التي يبحث عنها أو يقع فيها مَن يتعاطي أي واحد من أصناف المخدّرات الأربعة بشكل عام ويمكن إلحاق بقية الأمثلة بهذه الأربعة مع العلم أنه قد يوجد مثال ينطبق عليه أكثر من معنى من هذه المعاني الأربعة فالتحليل هنا لتقريب الفكرة أكثر من الفصل الحدّي المطلق بين الأصناف لكن ستجد في كل صنف نمطاً غالباً لآثاره سواء كان النمط بارزاً في كل متعاطيه أو بارزاً في التجربة الشخصية لبعض المتعاطين دون غيرهم.

السؤال: بناء على الأسس الثلاثة هل ينبغي للمجتمع الحديث منع انتشار كل أو بعض هذه المخدرات؟ بناء على أساس الفردية والاختيار والضرر الجسماني الشخصي ينبغي ترك كل واحد يتناول ما يشاء لأنه إنّما يؤثر في جسمه مثل ما نترك مَن يريد أن يتناول الأطعمة المضرة بالصحة يفعل ما يشاء بجسمه. لكن يوجد فرق مهم في الأساس الثالث الذي هو الضرر الجسماني فإن المخدّرات-أو لا أقلّ بعضها-يؤثّر في العقل تأثيراً قد يؤدي بالمتعاطي إلى الإضرار بأجسام غيره كالسكران الذي يسوق سيارته فيصطدم بالناس أو يرجع بيته فيضرب أولاده ونحو ذلك من تأثيراً. ولذلك ينبغي تقييم كل صنف

من المخدرات بحسب احتمالية إضرار متناوله بأجسام غيره مع مراعاة عدم المسارعة إلى المنع المطلق له طالما أنه يمكن إيجاد بيئة آمنة لتناوله بحيث نأمن إضراره بغيره فالمسارعة إلى منع الشئ مطلقاً يعني إخراجه من دائرة اختيار الناس وهو عدوان مباشر على فرديتهم واختيارهم لأنفسهم لذلك ما دام يوجد طريق لإبقاء الشئ في متناول الناس مع كفّ الأضرار المحتملة واقعياً وتجريبياً عنه فالواجب تركه مسموحاً مع وضع شروط قانونية صارمة لتناوله في بيئة خاصّة آمنة. من الأنواع الثلاثة للمخدرات-التنبيهية والإغلاقية والانفتاحية-أبرزهم في احتمالية الإضرار جسمانياً بالآخرين هو الإغلاقية وأبرز أمثلتها الكحول فملايين الناس في العالَم سنوياً يتعرّضون للعدوان الجسماني المباشر سواء كان قتلاً أو ضرباً أو اغتصاباً أو حادثة سير أو نحو ذلك بسبب الكحول والنسب عالية ومتكررة في كل مجتمع يبيح تناول الكحول حتى إن كانت لديهم قوانين تعاقب على تناول الكحول فوق نسبة معينة أثناء قيادة السيارة مثلاً وهذا معقول لأن السكران لن يتذكّر القوانين غالباً وإن تذكّرها لن يبالي بها غالباً وإن كان يبالي بها فلن يملك من التركيز وضبط النفس والجسم ما يجعله يلتزم بها غالباً فإعطاء تعليمات للسكران تناقض، لذلك أرى أن المخدرات الإغلاقية ينبغي أن تكون أشدّ المخدّرات منعاً ويجب وضع قيود جسمانية على مَن يريد تعاطيها بمعنى على فرض أن المجتمع يريد أن يسمح بتناولها فمن جهة يجب منع بيع أي مشروب له نسبة كحول قوية بل ينبغي أن تكون ضعيفة جدّاً ومن جهة أخرى مَن أراد تناول الكحول القوية فيجب أن تكون في بيئة آمنة بمعنى وجود حراسة حتى لا يعتدي الناس على بعضهم البعض ووجود طبيب في حال وقعت مشكلة صحية ووجود رقابة على الكمّية التي يتناولها كل واحد ووجود مكان ينام فيه حتى لا يخرج من هذه البيئة إلا وهو يقظ رجع له عقله فالمخدرات الإغلاقية جنون يحتمل الإضرار الجسماني بالآخرين إلا أنّه مؤقت ولذلك يجب أن تُراعى فيه هذه الخاصّية وبدون هذا الجانب يُعتَبر المجتمع الذي يسمح بالكحول بسهولة وبأي كمّية ولأي شخص فوق عمر معين لا يتجاوز الواحد وعشرين أو الثامنة عشر عادة هو مجتمع متهم بالإجرام العام وقوانينه بهذا الشأن فاسدة والإصرار على هذه القوانين في حكم الجريمة ضدّ الإنسانية ولا نريد تحليل سبب وجود مثل هذه المجتمعات بقوانينها الفاسدة هذه فإن هذا موضوع منفصل لكننا نشير إلى النتيجة فقط. أمّا المخدّرات التنبيهية مثل القهوة والشاي فإنّها بعكس الإغلاقية ينبغي أن تكون أكثر وأسهل المخدّرات توافراً في المجتمع لأنّ احتمالية إضرار شاربها والمدمن عليها بجسم غيره شبه منعدم إحصائياً، وكذلك الحال في ضدّها أي المخدرات الاسترخائية مثل الحشيش لأن احتمالية إضرار صاحبها بغيره جسمانياً أقلّ حتى من المخدرات التنبيهية وأثرها في الإضرار بمتعاطيها حتى أقلّ من التنبيهية. والمجتمعات تميل إلى السماح بالقهوة والشاي دون الحشيش ليس لأنّها تنظر إلى الفردية والاختيار والضرر الجسماني لكن لأنّها تنظر إلى ما ينفع الاقتصاد الوطني وشارب القهوة عادة يعمل أكثر من شارب الحشيش وإن كان احتمالية إضرار صاحب القهوة بنفسه وبغيره أكثر نسبياً من شارب الحشيش الذي يميل إلى الاسترخاء والهدوء وعدم العمل والانتاج مقارنة بمتعاطي القهوة، كذلك الحال بالنسبة لسماح كثير من المجتمعات بالمخدرات الإغلاقية مثل الكحول مع معارضتها الشديدة للمخدرات الانفتاحية كالإل إس دي لأن الكحول يقلل القلق وهمياً ويعزز الأنانية ويحافظ على عقائد متعاطيه عادة ومثل هذا المجتمع يريد هذه الثلاثة لأنه يريد من جمهور الناس-والذي يعيش في ضيق معيشي عادةً بنسب متفاوتة-من نسيان قلقه الذي سببه حال المجتمع نفسه عبر الشرب ويريد تعزيز الأنانية التي تناسب المنافسة العامّة بين الناس والتي تؤدي إلى مزيد بحث عن أسباب الانتاج والكسب والتملّك مما يعني حركة الاقتصاد من

هذا الوجه ويريد مخدّراً لا يغيّر صاحبه عقائده بسببه ونظرته للعالَم والناس كما حدث مثلاً في القرن الماضي حين بدأ الكثير من الناس يتعاطون المخدرات الانفتاحية فحدثت انقلابات عظيمة في الثقافة الوطنية ولا تزال آثارها باقية إلى اليوم. المجتمع الذي يبيح المخدرات الإغلاقية كالكحول ويمنع المخدرات الانفتاحية كالإل إس دي لا حجّة معتبرة لديه على الإطلاق في أي نظر عاقل وعادل، ولا يمكن تفسير هذا الاختلاف في الحكم إلا بسوء النية، أمّا المجتمع الذي يمنع كلاً من المخدرات الإغلاقية والانفتاحية على السواء فموقفه أحسن وأعقل من ذلك. نسب الإضرار جسمانياً بالآخرين بسبب المخدرات الانفتاحية قليلة جداً وتكاد تكون في حكم المنعدمة كشرب القهوة والدخان-الذي هو مخدر استرخائي كالحشيش مع اختلاف الدرجة في التأثير الاسترخائى وكونه أكثر إضراراً بمتعاطيه من الحشيش بسبب تكوينه وكمّية تعاطيه عادةً، فمن هذا الوجه ينبغي الميل إلى فتح مجال تعاطي المخدرات الانفتاحية مع مراقبة النتائج والنظر إلى الحاجة لوضع قيود أثناء تعاطيها مثل البيئة الآمنة والمراقبة وهو الأفضل والأسلم كأن يكون في مكان محدد ملائم ورقابة طبيب.

الحاصل: المخدرات التنبيهية والاسترخائية هي الأقلّ إضراراً بالآخرين فينبغي فتح المجال لاختيار الأفراد لتعاطيها بأكبر قدر ممكن، والمخدرات الإغلاقية هي الأشدّ إضراراً بالآخرين فينبغي وضع أكبر قدر من القيود على تعاطيها، والمخدّرات الانفتاحية تقع ما بين الاثنين فينبغي تصنيف أمثلتها والنظر في آثارها وإحصاء ذلك حتى يُنظَر هل يُترَك الأمر للاختيار الحر للأفراد مع توفّر المادّة أم توضع قيود قليلة لضمان بيئة أسلم لتعاطيها.

من مقتضيات أساس الحضارة الحديثة أن نفرّق بين ما نستحسنه نحن لأنفسنا وما ننصح به مَن ينتصح بكلامنا ويقتدي بنا وبين ما نرضاه اجتماعياً لغيرنا مما يستحسن شيئاً غير ما استحسنّاه لأنفسنا. أن ترغب في فرض استحساناتك على الآخرين لكونك تعتبر نفسك مقياس الحقيقة ومعيار الصواب هو تخلّف عظيم يقبع في صلب طريقة العالَم القديم. أنا مثلاً لا أرضى لنفسي ولا لكل مَن يتصل بي أن يتعاطى ولا صنف من هذه المخدّرات الأربعة التنبيهية والاسترخائية والإغلاقية والانفتاحية، وأملك من طرق الوصول إلى هذه الآثار الأربعة ما لا يحتاج إلى مادّة كالقهوة والدخان والكحول والإل إس دي، بل أعتقد أن الجهل والضعف وسوء الاختيار والتوفيق هو الذي يجعل الإنسان يطلب تلك الآثار عبر تلك المواد، وأراه تقييداً شديداً على فرديتي وحريتي في الاختيار والمحافظة على نفع جسمي ونفسي وعقلي. فمثلاً أنا أصل إلى التنبيه عبر تناول غذاء نباتي والرياضة والنظافة والقراءة، وأصل إلى الاسترخاء عبر المشي والتأمل والتمدد على البحر، وأصل إلى الإنغلاق إن احتجته عبر الرجوع الصارم إلى أفكاري التي نقحتها عبر السنين ولا أزال وكذلك إلى إرادتي التي تملك حق التصرّف في شئ ما وأعالج القلق إن وجد بمواجهته مباشرة وبقوّة وجرأة قدر المستطاع ولا أبالي بالدنيا كلّها لأني أعلم أني سأموت عاجلاً أم آجلاً فلا آخذها بأكبر من قيمتها، وأصل إلى الانفتاح عبر الذكر والصيام والصوم والدعاء والنظر في عمق الكون والوجود، ونحو ذلك من أسباب. لكن هل أرى أن لي الحق-ولو استطعت من باب القدرة-أن أفرض هذه الطريقة على جميع الناس؟ بالطبع لا. وكما لا أريد من أحد أن يفرض عليّ تناول الدخان للاسترخاء فإنني لا أرى أن لي الحق في أن أفرض على أحد التأمل للاسترخاء، وقِس على ذلك. لكن العالَم القديم والمتخلف له أشخاص يفكّرون بطريقة مختلفة وخلاصة طريقتهم هي أن القوّة هي الحق، فإذا كنت تملك القوّة لقهر الناس على طريقة معينة فلك كل الحق في فعل ذلك بل أكثرهم إن لم يكن كلّهم يرى أن عليك واجباً يجبرك على فعل ذلك، وتستطيع أن ترى آثار

العقلية القديمة حتى في أشخاص يعيشون اليوم ومنذ عقود في مجتمعات تقوم على العقلية الحديثة-مهما كانت درجة هذا القيام-فتراهم يحرّضون إن استطاعوا على قهر مخالفيهم في شئ ما ويتمنون حصول ذلك لهم ولو كان مخالفهم يعيش في مجتمع آخر ويفصل بينهم محيط وقارّة، الفردية المحترمة عندهم هي فرديتهم هم لا فردية كل إنسان، والاختيار المعتبر عندهم هو اختيارهم هم لا اختيار كل إنسان، والضرر الجسماني الذي يتّقونه هو الضرر الواقع على أجسامهم هم لا الضرر الجسماني الواقع على كل إنسان. أشخاص العالم القديم مساجين في سجن "الأنا" ومن حولهم سدود ومن فوقهم أغطية تمنعهم من إبصار مَن ورائهم بأي احترام أو اعتبار حقيقي، فهم مساجين الجزء ولم يتحرروا منه إلى النظر في الكل، فيهتمون بأنفسهم ويمكن مَن يتصل بهم من حولهم ويؤدي تغيّر حاله إلى تغيّر حالهم فقط ومن وراء ذلك حكمه كلاشئ ولذلك إن استطاعوا بكلامهم أن يحثّوا على قهر من ورائهم حتى يقع عليه أثر فكرهم وإرادتهم فهم يسارعون إلى ذلك ولا يبالون وكأنّهم يقولون في عقولهم الفاسدة "إن فرضنا كلمتنا عليهم شعرنا بلذّة اتساع الأنا وإن تضرروا هم فلا نبالي إذ ضررهم لن يصل إلينا، فهذا أفضل من عدم الحث على قهرهم بكلمتنا لأننا حينها لن نكسب شيئاً". إنسان العالَم القديم غالباً متوحش وغريب في العالَم وغريب في الناس ويعيش عيشة المستغلّ للطبيعة والحيوان والإنسان وأخلاقه منحطّة ولا يتورع عن شئ يقدر عليه، لذلك ساد القهر في العالَم القديم لأن أشخاصه يعلمون بأن جمهوره لا يفهم إلا لغة القهر، ولذلك أيضاً تعامل أفراد العالم الحديث مع أشخاص العالم القديم بنفس منطق القهر والمكر والإبادة أحياناً. كيف تتعامل مع شخص بمنطق الحق إذا كان منطق الحق عنده هو منطق القوة؟ كيف تعتبر فرديته وهو لا يعتبر فرديتك ولو استطاع أن يجعلك نعجة عنده لما تأخر لحظة ولما تردد طرفة؟ كيف تحترم اختياره وهو يرى قهرك نصره في الدنيا وتسخيرك له نعمته الكبرى؟ كيف تمتنع عن الإضرار بجسمه وهو يرى أن جسمك مخلوق من أجل تلبية رغباته الجنسية أو المالية؟ الفصل بين العالَم الحديث والعالم القديم جذري وحاد ولا جسور بينهما إلا جسر القوة لأن صاحب جسر الحق إذا قابل صاحب جسر القوة فلابد أن يتغيّر ليصبح أيضاً مفكّراً بمنطق القوة وإلا سيغلبه ويسخّره ويبيده فإن اللطف يتلوّث بالعنف لكن العنف لا يبالي باللطف. طبعاً هذا لا يعني أن الناس في العالَم الحديث صاروا كلّهم أصحاب حق ولطف واحترام لفردية الآخر، فهذا أبعد ما يكون عن حال الإنسان عموماً الذي يبدأ حاله من نفس منطلق طريقة العالَم القديم، ولا تزال تجد آثار الطريقة القديمة حتى في العالم الحديث لكنّها في انحسار ولا تأتي بصفاقة وتحتاج إلى تبريرات حقانية غالباً ولا تزال تتآكل جذورها وتتبدد آثارها مع تقدّم الزمن بعمل أفراد العالم الحديث على ترسيخ قيم الفردية والاختيار والضرر الجسماني، وما أعظم هذه القيم وإن كان في الأرض سعادة فستجدها تحت ظلّ هذه القيم.

....

(غزلية حافظ)

مَن عرف نفسه بأنّها مجرّدة في حقيقتها عن جسمه وسعادتها في المعرفة والاتصال بالحق تعالى ومشاهدة الملكوت والغيب إيماناً وتعقّلاً، سينظر في نفسه ويجدها طالبة لله تعالى بكل ما فيها من قوّة ولن ترضى عن الحياة بدون هذا الطلب والتعلّق بالمطلوب الأجلّ تقدّس اسمه، ثم سيرى أن الله خلق لكل شئ سبباً في العالَم يوصل الطالب إلى مطلوبه، وحين يرى أن هذا السبب مفقود عنده أي عند ذاته فهو ليس سبباً ذاتياً لحصول ذلك المطلوب فسينتظر قدوم السبب من لدن الله الموصل إلى الله وهو الوسيلة والرسول، وحين تتنزّل الرحمة الإلهية في صورة الرسول ورسالته الإلهية ويهبها لهذا العارف بنفسه المنتظر رحمة ربّه سيقول كما قال حافظ :

{ مرحباً يا رسول المشتاقين ، أعطني رسالة الحبيب
حتى أجعل روحي-راغباً- فداءً لاسم الحبيب }

{مرحباً} أي سأتقبّلك بصدر رحب واسع وكلّي قبول لك {يا رسول المشتاقين} المشتاقين إلى الصلة بالله تعالى فأنت وسيلتنا يا رسول الله وأسألك {أعطني رسالة الحبيب} فالرسول وسيلة حصول رسالة الحبيب تعالى وهذه الرسالة جوهرها شيء واحد هو البركة الإلهية المصاحبة لذكر اسم الله فذكر الاسم الإلهي بدون هذه البركة لا يوصل عادةً إلى الله ويخرق حجب الطبيعة ويعرج بالذاكر إلى ما فوق الطبيعة ومن هنا قال حافظ مفسّراً طلبه رسالة الحبيب التي هي القرءآن العظيم {حتى أجعل روحي} فالرسالة تخاطب الروح في جوهرها {راغباً} عن رغبة وطواعية وإسلام لا عن رهبة دنيا وبالإكراه والاستسلام فهذا الطريق طريق المشتاقين وهي حالة نفسية بل مقام روحي يطلب صاحبه أدنى سبب وظل سبب يقرّبه من الحبيب القدّوس، {حتى أجعل روحي راغباً فداءً لاسم الحبيب} فاسم الحبيب هو خلاصة رسالة الحبيب، والقرءآن كلّه في "بسم الله" وفي إذن وبركة "واذكر اسم ربّك وتبتّل إليه تبتيلا" فأمر بالانقطاع التام للاسم الإلهي والانقطاع يعني الانغماس الكامل في الاسم الإلهي بكل عقل وخيال وحس فلا تفكّر إلا في الاسم ولا تتخيّل إلا صورة الاسم ولا تنطق وتتحرّك إلا للاسم، ومن هنا قال {فداءً} أي سأجعل روحي بكل قواها وكل ما هو تابع لها فانية ومستهلكة في اسم الحبيب. فالرسول يعطي الرسالة، والرسالة تعطي الاسم، والاسم هو المقصد الأسنى والجنّة العليا.

بعد الاستغراق في ذكر اسم الحبيب والغرق الروحي في نور اسمه الأقدس تتحوّل الروح من حالة الاشتياق إلى حالة الاحتراق، ومن الغفلة إلى الذكر، ومن البعد إلى القرب. ولأن هذه الحالة غيبية لا صورة لها يمكن رسمها لإيصال المعنى للسامع والقارئ فإن حافظ يضرب مثالاً من الطبيعة على طريقة رسالة الحبيب التي هي القرءآن في ضرب الأمثال للغيبيات بالمشهودات فيقول حافظ :

{ وقد أضحت ببغاء طبعي بسبب عشقها لسكر الحبيب ولوزاته
مولهة حائرة كالبلبل الحبيس في قفصه}

ضرب للروح مثالان، الأوّل الببغاء والآخر البلبل. كلاهما من الطيور إشارة إلى أن الروح بعد استقبال الرسالة والاستغراق في اسم الحبيب تعالى تتحوّل من حالتها الأرضية إلى حالتها السماوية فتصبح بدرجة ما شبيهة بالملائكة فاستعمل مثال الطير كما قال القرءآن عن الملائكة "أولي أجنحة" تمثيلاً لهم بالطيور وكل جناح يرمز إلى درجة سماوية على اعتبار أن الجناح يرمز في الطبيعة إلى قدرة الطير على الارتفاع في جوّ السماء أكثر والملائكة لهم مقامات ودرجات "وما منّا إلا له مقام معلوم". أمّا الببغاء فيشير به إلى تكرار الاسم الإلهي كما جاء في الرسالة القرءآنية كما أن الببغاء يكرر ما يتعلّمه من البشر كذلك هنا روح حافظ تكرر ما تعلّمته من تاج البشر الذي هو رسول الحبيب صلى الله عليه وآله وسلم، فالسكَّر إشارة إلى كلام الله لأنه يشير به إلى شفتي الحبيب الحلوة والشفة مصدر الكلمة، واللوزات إشارة إلى عيني الحبيب فيشير إلى عين الله التي يشهد مراقبتها الدائمة له كما قال الله لنوح "فإنّك بأعيننا" و لموسى "ولتصنع على عيني"، فالمداومة على قراءة كلام الله ومراقبة عين الله تجعل الروح في حالة عشق والعشق يحيط بالروح من كل جهة حتى لا يبقى فيها منفذ ولا مخرج لشئ آخر غير المعشوق. وأمّا البلبل فإنه بعد تحوّل الروح بالقراءة والمراقبة لحالة العشق الإلهي تصبح ضجرة من حبسها في قفص الجسم الطبيعي وتريد التخلّص منه إلى سماء جوار الله وقربه بالموت وترى نفسها {كالبلبل الحبيس في قفصه} لأنها لم تعد تصبر على حبس الطبيعة لذلك جعل الله في القرءان ذلك علامة الولاية الحقة "فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين" وقال "لو أنّا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم..ما فعلوه إلا قليلاً منهم"، فالروح تصبح كالبلبل تغنّي من جهة بالأغنية المقدّسة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "ليس منّا من لم يتغنّ بالقرءآن" لكنّها من جهة أخرى تشعر بالحبس من حيث اضطرارها للعيش داخل قفص الجسم والطبيعة وترى عقلها مقيداً بالجسم وصوره وقيوده الطبيعية الكثيرة بدلاً من مشاهدة الحق الصراح وشرب الذكر القراح بكشف غطاء الطبيعة بالموت "وجاءت سكرة الموت بالحق... فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"، فالروح {مولهة} بالحبيب والغيب والملكوت والمعراج إليه وهي أيضاً {حائرة} لا تدري متى وكيفية الخروج من هذا القفص، فمن ولهها تغنّي وتطرب وتنبسط ومن حيرتها تقلق وتضطرب ويضيق صدرها، وهي بين البسط والقبض ما دامت في قفص الطبيعة ثم بعد الموت يصدق عليها ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم لابنته فاطمة الزهراء عليها السلام في مرض موته "لا كرب على أبيكِ بعد اليوم".

مما ستفكّر فيه النفس حين تكون في حالة حيرتها واضطرابها هو النظر في سبب إقدامها أصلاً على سلوك الطريق الروحي واتباع الرسول في مسيرته نحو العرش الإلهي، فقد يحصل نوع من إعادة النظر أو إرادة التأكد من صحة سبب الإقدام على السلوك والاستغراق في هذا الأمر الذي صار محيطاً بها من كل جانب ولا تجد طعماً للحياة بدونه ولا تجد راحة تامّة فيه، ويذكر حافظ هنا السبب فيقول :

{ وقد نصب الحبيب شباك ذؤابته وجعل خالَه طُعماً في هذه الشباك
فوقعتُ من أجل الطُّعم في هذه الشباك }

هنا استمرار للمثَل السابق فالروح مثل الطير وكما أن الطير يُصاد بالشباك ذات الطُّعم كذلك روح العاشق أيضاً صادها الحبيب بشبكة وطعم فما هما؟ أمّا الشباك فهو {ذؤابته} والذؤابة شعر الرأس فترمز إلى القرءآن من حيث أن الرأس يرمز للعلم والشعر امتداد خارج من الرأس فهو الكلام الخارج من العلم أي القرءآن الذي نزل من علم الله تعالى "أنزله بعلمه" فوجدت روح العالِم الربّاني لذّتها ونعيمها

في القرءآن ووجدت غذاءها وقوّتها فيه فأقبلت عليه فاستحوذ عليها بجماله العالي وقوّته اللطيفة التي تصيب قلب الروح فتجذبه ناحيتها، وأمّا الطُّعم فهو {خالَه} وهو الشامة على الوجه فالوجه يشير إلى الصفة والشامة تشير إلى النقطة البارزة في الوجه فترمز إلى الاسم فصفات الله تعالى التي عبّر عنها بالأسماء الحسنى هي وجهه الذي قابلنا به عن طريق تعليمنا إياها في القرءآن وبالنظر إلى الاسم يبرز لنا وجه المسمّى تعالى كما قال "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله" وقال أيضاً في آية "ويبقى وجه ربّك" ثم قال "تبارك اسم ربّك" فالاسم أبرز الوجه لنا وجعلنا نراه في كل شئ ومن هنا تجد القرءآن مملوءاً بربط الأمور كلّها بالأسماء الحسنى، فيقول حافظ {فوقعت من أجل الطعم في هذه الشباك} أي سبب إقبالي على القرءآن هو كونه يتكلّم عن الله وفيه أسماء الله من أوّله إلى آخره فهو كتاب الله لأنه مملوء بأسماء الله ورؤية الأمور بعين الله وربطها بالله تعالى ذاتاً وصفة وفعلاً، فمن أجل إرادتي لاسم الله وقعت في شباك كتاب الله فصادت روحي وتملّكت قلبي.

إن لام شخص حافظ على هذا الاستغراق الكامل في الطريق الإلهي ودعاه إلى الخروج منه بدلاً من اعتبار نفسه في شباك صياد أو قفص بلبل، وكذلك إن ادعى شخص بأن حافظ يزعم لنفسه مقاماً ليس لغيره تكبّراً وتميّزاً عن الخلق، يأتي ردّ حافظ على هذين الصنفين ببيت واحد فيقول :

{ وكل مَن يشرب مثلي جرعة واحدة من كأس الحبيب
لا يستطيع أن يفيق أو يرفع رأسه الثمل حتى يوم الحشر }

فالعاشق هنا قد شرب من كأس الحبيب أي صار ذكره جزءاً ذاتياً لروحه وليس مجرّد عمل خارجي أو عَرَض طارئ فكما يصبح المشروب في الجسم ويتحلل في الدم كذلك الذكر كلاماً واسماً إلهياً لم يعد منفصلاً عن كيان العاشق فالقضية ليست أنه يعتبر نفسه كذا أو لا يعتبر نفسه بل خرجت من حيّز الاعتبار ودخلت حيّز الذوق والتوحّد مع المعنى وتغيّر عقله نفسه فصار {لا يستطيع أن يفيق أو يرفع رأسه الثمل حتى يوم الحشر} أي تغيّر عقله من حيث جوهره وليس فقط من حيث ظاهره المتّصل بالزمان والمكان الطبيعيين بل جوهره تغيّر فلا يفيق حتى يوم الحشر الذي هو يوم الأبد وما بعد الزمان الطبيعي، فكيف يخرج مَن هذا حاله من هذا الأمر. ثم إن حافظ هنا يضع تجربة لكل من يشكك في طريقه أو يدعي أنه ينسب لنفسه مقامات مميزة فيقول {كل مَن يشرب مثلي جرعة واحدة من كأس الحبيب} فالأمر أوسع من شخص حافظ بل مفتوح للكل وكل مَن يشرب مثله سيجد نفسه مثله أي هو شرب يغيّر طبعك ونفسك ويبدّلك من كائن إلى كائن جديد فتذوّق لتعرف. الإفاقة أن تنظر للطبيعة بعين طبيعية مرّة أخرى كما كنت تفعل أيام جاهليتك الروحية، ورفع الرأس أن تعتبر نفسك ربّاً لنفسك مستقلاً عن ربّك الحقيقي جل وعلا كما كنت تفعل أيام ظلماتك الأنانية، والشرب من كأس الحبيب يجعل العين ناظرة إليه لا إلى ما دونه، والشرب من كأس الحبيب تجعل الحبيب هو كل شئ لا الأنا الجزئية البشرية فحتّى الأنا تتحوّل إلى أنا مرتبطة متعلّقة تابعة للأمر الإلهي كما قال "قل إني أنا النذير المبين" فما قال "أنا" إلا بعد أمر "قل"، وما وصف أناه إلا ب"النذير" الذي جعله الله كذلك فأحاط الأنا من جهتين بالأمر الإلهي، ولذلك الرسول معصوم لأنه {لا يستطيع} أصلاً أن يغيّر من حالته هذه كما لا تستطيع الشمس أن تنبت الحنظل بدلاً من إشعاع الضوء. كل ما تحتاجه الروح هو {جرعة واحدة} من كأس الحبيب، وهذا الفتح

المعبّر عنه ب"سقاهم ربّهم شراباً طهوراً" يكفي لو حصل مرّة واحدة للإنسان في تغيير نفسه بالكلّية وتبديل عقله تماماً ومن جذوره وعمقه.

وبما أن هذا الطريق طريق ذوق وتجربة لا طريق تخمين وفلسفة ولا يمكن إيصال الشعور الوجداني واليقين الروحي بأكثر من ضرب الأمثال وتقريب الأفكار بشئ من المبالغات اللفظية قال حافظ قاطعاً الطريق على مَن يريد تحويل الطريق الإلهي إلى ألفاظ بدلاً من معاني وَنصوص بدلاً من أذواق :

{ ولن أستطيع أن أشرح أشواقي إليه
وإلحافي عليه أكثر مما فعلت مدعاةً لسأمه ومله }

{لن أستطيع أن أشرح أشواقي إليه} فمَن يريد الشرح والفلسفة الذهنية واللفظية هنا فليعلم أن أكبر البلغاء عاجز عن ذلك لأن القضية نفسها مستحيلة وجودياً، فأنت لا تعلم من الألفاظ إلا معانيها في نفسك لا معانيها الحقيقية في نفس المتلفّظ بها ولا يمكن إيصال حقيقتها عنده إليك بواسطة الألفاظ فقط لأنها ظلال المعاني لا حقيقة المعاني فأقصى ما فيها الإشارة وقد أشار بما يكفي لمن يفهم بالإشارة لذلك {إلحافي عليه أكثر مما فعلت مدعاةً لسأمه ومله} فقد فعل ووصف بالرمز بأقصى ما يستطيعه لكن ما وراء ذلك النمط من التعبير مستحيل فيكفيك ما مضى إن كنت من أهل الطريق أو عندك استعداد سلوكه.

فماذا يفعل مَن يريد تذوّق هذا الأمر الروحي وكشف هذا السرّ الإلهي؟ الجواب كما يلي :

{ ولكنّي إذا استطعتُ سأكتحلُ
بتراب الطريق الذي يشرفه الحبيب بقدميه }

الحبيب هنا من وجه هو الله تعالى والمعنى أنني سأنظر إلى كل آثار فعل الله وكل مظاهر أسماء الله بعين التقديس والاعتبار والتأمل والنظر الإيماني فلن أرى شيئاً إلا كأثر لوجود وإيجاد الحبيب جل وعلا، فهذا هو الطريق بجانبه العلمي والإداكي. والحبيب من وجه آخر هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقدمه إشارة إلى سنّته و{بقدميه} أي سنّته فيها شريعة وهي أعمال الظاهر وفيها طريقة وهي أعمال الباطن، فكحّل نفسك وجمّلها باقتفاء أثره ووضع عين الاهتمام على اتباع سنّته، وهذا هو الطريق بجانبه العملي والسلوكي.

فهل اتباع الطريق العلمي والعملي هذا سيؤدي إلى اتحاد بالله تعالى كما يقول أهل الاتحاد مثلاً؟ حتى لا تتوهم ذلك وتعتقد أنه بالإمكان حصول مثل هذا الاتحاد كنتيجة للطريق يقول حافظ مبدداً هذا الوهم وكاشفاً واحداً من أعظم أسرار الطريق بل الوجود كلّه :

{ وقد انحصر هوايَ في وصاله ، وانحصر هواه في فراقي
فتركتُ رغبتي ، حتى تتحقق له رغبته }

الله مطلق بالإطلاق الحقيقي ولا يمكن لغير موجود واحد أن يكون له هذا الإطلاق الحقيقي لأنه لا يتكرر ولا يتثنّى ولا يتحد به شئ ولا ينفصل عنه شئ فهو أحد صمد وواحد قهّار، فالفرق بين العبد والموجودات المقيدة وبين الحق تعالى لا يمكن تغييره وجبره بالكلّية، فنحن نتجّه صوب المطلق سبحانه وتعالى ونتقرّب إليه بالزيادة من العلم مثلاً لكن العلم لا حد له فالتقرّب لا حد له وكلّما ازداد علمنا كلّما ازداد بعده تعالى عنّا من حيث إدراكنا للامحدودية علمه بالتالي لا محدودية ذاته فنحن نقترب من المطلق بالارتفاع في درجة العلم لكن لأنّه مطلق فكل ارتفاع اقتراب من جهة وكشف للبعد اللانهائي بيننا وبينه من جهة أخرى كالعدد كلّما ازداد كلّما اقترب من اللانهاية لكن واقعياً المسافة بين أي عدد وبين اللانهاية كقيمة مطلقة لا يمكن قياسها ولا جبرها، وهذه هي المعضلة الكبرى للعارف والسالك طريق الحق تعالى فكما قال حافظ {وقد انحصر هواي في وصاله} فكما ذكرنا في العلم كذلك في كل صفة أخرى انحصر هوى العارف في حصول الوصل بمعنى الوصول إلى المطلق تعالى، لكن {انحصر هواه في فراقي} أي الحقيقة تقتضي أن يكون بيني وبينه فرقاً لا يمكن جبره، {فتركتُ رغبتي} أي تركت رغبتي في ادعاء المستحيل والاعتقاد بالدعاوى الباطلة الزاعمة إمكان حصول الاتحاد والتماهي بيني وبينه، لماذا؟ {حتى تتحقق له رغبته} أي حتى أُسلِّم بالحقيقة الواقعية التي لا رافع لها ولا مغيّر لها لاستحالة ذلك في نفس الأمر.

فما العمل الآن بعد أن أدركنا استحالة ذلك الوصل التام بين العبد والرب؟ يختم حافظ بقوله :

{ فاحترق يا حافظ حسرةً إليه ، وابقَ بغير دواء
فلا دواء لعلّة الحبيب المستعصية التي ليس لها شفاء }

فالاحتراق بنار العشق الإلهي هو الحالة المستمرة التي لا مخرج منها وهو احتراق جميل كل شعلة منه فيها ألف نعيم وحرارته انبساط وكل فناء بسببه يعقبه ألف بقاء كما قال الله "من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له" والعاشق قد أقرض وجوده كلّه لله تعالى لا ماله فقط. واحذر أن تسعى للدواء لأنه لا دواء ولا شفاء من هذه الحقيقة الوجودية المطلقة القاضية بأن يكون كما قال ابن عربي رضي الله عنه "الرب رب والعبد عبد"، والمقيّد لا يكون مطلقاً والمطلق لا يكون مقيّداً في نهاية المطاف. فإن كنت جاهلاً حرقتك نار الجهل، وإن كنت عارفاً حرقتك نار المعرفة، فالوجود كلّه نار إلا أن الله يجعله من وجه برداً وسلاماً على أخلائه وأحبابه وعشّاق حضرته. وأي محاولة لإيجاد دواء لهذه العلّة لن يكون إلا دعاوى كاذبة تؤدي إلى نار مظلمة لا نور فيها وعاقبتها سيئة حتماً. قبول الحقيقة القاهرة كما هي بغض النظر عن راحة النفس فيها هو أول وأكبر وأهمّ شرط في هذا الطريق المستقيم، حتى إن كنت الحقيقة محرقة ومؤلمة للنفس فيجب قبولها بسلامة قلب وإلّا فالمخرج الوحيد ليس إلى دار الشفاء بل إلى دار الشقاء. الوجود حقيقة لها حقائق وأعمق نقطة معرفة تقتضي التسليم المطلق بهذه الحقيقة والالتزام بمقتضى تلك الحقائق بغض النظر عن أي اعتبار نفساني وإرادي. الحقيقة أعلى من الإرادة، والإرادة المخالفة للحقيقة ستنقهر للحقيقة ولو بعد حين. في البدء قد يبدو أن لوازم الوجود تابعة لما يبدو لنا بلغتنا كهوى ورغبة صانع الوجود، لكن هذا قصور في النظر وسوء في الأدب، فالهوى والرغبة توهم بأن الوجود يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيما يتعلّق بحقيقة العلاقة بين الرب المطلق والعبد المقيد، إلا أن التزام أمر {فاحترق يا حافظ حسرةً إليه وابقَ بغير دواء} سرعان ما يكشف للعاشق بأنه {لا دواء لعلّة الحبيب المستعصيبة التي ليس لها شفاء} فيتبيّن أن الأمر ليس هوى ورغبة بل حقيقة واجبة لا يمكن

تغييرها أصلاً كما أنه لا يمكن تغيير حقيقة أن السبعة أكثر في العددية من الثلاثة. عمق الحقيقة غير مجعول وغير تابع لإرادة أحد بل هي ما هي عليه ولا احتمالات في الأمر حتى يقال "لماذا هي هكذا وليست كذلك؟" فمثل هذا السؤال لا يكون إلا حيث يوجد للتغيير مجال ويتعدد الاحتمال، أمّا حيث توجد الأحدية الوجودية المطلقة وتغلب الوحدة الإلهية القهارية ويكون الموجود هو عين ذات الوجود فلا مجال إلا للعمل بقوله "ويسلّموا تسليماً". وإن لم تجد برد التسليم فعلى الأقل اعمل بما قاله حافظ و{احترق} !

....

(أحدية)

هبَّت رياح الروح من جانب العرشِ،
فطاب العيش واخضرّت الأوراق،
هدأ بحر الوعي وسكن موجه،
واشتعلت بنار العشق سائر الآفاق.

بإشراق اسم الحبيب تسامى حتى التراب،
صارت الرمال شموساً والأحجار شعراء،
وصوت ناي حضرة أولياء الحق يجذبنا،
كالمغناطيس للنفوس نحو رياض الأنبياء.

اجلس بصبر وخشوع وانظر لوجه النبي،
فوجهه المقدّس باب أبواب بحر النور،
ليسجد قلب المحبّ صوب قبلة الولي،
ففي السجود الفناء وفي الفناء السرور.

استمع أي عزيز السر والمقام استمع،
فمعشوقنا يتغنّى بالكلام الأزلي الآن،
الكون مسجده والهواء محرابه فاستمع،
ففي باطن الكون أصداء صوت القرءآن.

ماذا يقول أصحاب الصمت المكرمين،
الذين صمتهم كلام يهزّ أركان الوجود،
يقولون الله الله لا يفترون ولو لحظة،
هم كإسرافيل بأنفاسهم يحيا الموجود.

تعال يا مسكين فعندهم ماء الحياة،
من لدن الحيّ صاروا كعيسى المعاني،
عصا الخلاص من بحر الدنيا بيدهم،
بقوة من لدن القوي غلبوا كل المباني.

انظر في القلب فهو بيت الحقيقة،
احفر فيه ففيه كنز الفطرة القديم،
بمعرفته تخلّى إسحاق عن جسمه،
وبضربه تفجّر زمزم الوحي تحت العليم.

تاهت الأذهان في صحراء الأفكار،
والمغرور يجادل الشمس بشموع الليل،
اخلع الذهن والبدن أي موسوي النفس،
فالحق الصريح ماله حجاب ولا مَيْل.

في الواحد تجد أبا لهب مبايعاً للرسول،
والشمس مع القمر في إشراق لا يزول،
والمجوسي يصلّي مع المؤمن والزنديق،
هذا حق وإن كانت تحيله أكثر العقول.

الواحد وراء الوراء وهو عين العين،
والموجودات موجود والموجود عدم،
والعدم حقيقة والحقيقة أنت،
فكّ هذا الفصّ لتغنم سرّ العلم.

سعينا سراب وعملنا هباء،
واشتغالنا نَصَب وغرضنا خبيث،
تعالوا نتوب ونصلح الحال،
ونسعى لمرضاته بسعي حثيث.

مَن عرف الواحد صار وحيداً،
مَن ذكر اسمه صارت لاسمه فرادة،
للعارف غُربة في غياهب الدنيا،
وإن كان عنقاء ومَن سواه جرادة.

الذِّكر حرفة تجّار الخلود،
دكّانهم قلبهم النظيف،
سوقهم الوقت فوزهم الخلوة،
وثروتهم نظرة من عين اللطيف.

في حانة العشق ساقينا خفي،
لكنّ شرابه بين أيدينا جلي،
وبرقص أرواحنا جُنّت الأكوان،

وتحررت الأرواح بسيف علي.

لا تخف من ذي الفقار أي فقير،
فهو نور في ثوب نار فلا تحزن،
ففقدان النفس فوز بالسرّ الأقدس،
أسلم النفس بشجاعة لا تجبن.

ذكر اسم المتعالي طوفان للروح،
لا عاصم منه ولا سفينة نوح،
اغرق فيه ففي الغرق فيه نجاة،
وللنجاة سرّ لا يمكن به البوح.

"قل الله ثم ذرهم" كالذرّ صغار،
اقطع يد فعلك كجعفر الطيّار،
لا تقل "عقلي" فهو شاهد زور،
في ما يتعلّق بقضايا الأسرار.

العقل طفل في زاوية الصوفي،
يُرضعه كلمات حتى ينام،
وفي ليل الصفاء يأخذ القرءآن،
ليعبر به لما وراء الأحلام.

أنت سرّ بلا شكل وجوهر بلا لون،
نور بلا ظلّ وروح بلا جسد،
لا يضرّك موت لا ولا المرض،
ولا ينقصك سلب لا ولا حسد.

أخذ النار من الشمعة لا ينقصها،
فيا غافل هل أنت أقلّ من شمعة،
استيقظ فقد طال سُباتك العميق،
واسأل نور الأنوار فتكفيك منه لمعة.

تقرّب إليه بدمعة،
واقرع الباب بحرقة،

عسى يمطرك برحمة،
أو يمنن عليك بصعقة.

هذا الكلام طويل الذّيل،
ويمكن مدّه إلى الأبد،
فخذ خلاصة هذا الكيل،
"قل هو الله أحد".

....

(عنقاء)

غُص في ليل النفس واستشعر الصمت،
ففي عين الصمت غناء المقرّبين،
ليلنا نهار القُدس وتجلّي الحق البحت،
هنا تلقى الروح خاتم النبيين.

قل لصاحب "قل" صورة الأنوار،
اسقني رحيق القرءآن المختوم،
يا كوثر العقل ومنبع الأفكار،
نفسي ظمآنة لحقائق العلوم.

تعالى الحي وتجلّى بالإحياء،
أي ميّت المعنى افتح الباب،
فقد جاء ميكائيل بالأنباء،
والرزق عندنا بغير حساب.

في غربة الدنيا هبط رسول الوطن،
نازلاً بسُلَّم في بئر الأموات،
انظر لمصباحه الذي يرفع به الحزن،
تمسّك بحبله واصعد للحياة.

الوحدة مجتمع الأفلاك فانظر،
حولك ألف من ملائكة الرحمة،
وحدة العارف رياض الحي فاذكر،
واكتب ما تُلهمه تحديثاً بالنعمة.
وراء حجاب الجسم عوالم،
داخل ستار النفس غيوب،
من كل خيال لك سلالم،
وفي وعيك خلوة المحبوب.

جبل قاف ومداد النون،
قطرة في بحر السرّ،
فاذهب وراء العقل والجنون،
تنفّس ما دمت وأنت حرّ.

تاج الخلافة حرية الروح،
لا تبغِ عنها بَدلاً،
عبق الفردوس بالحرية يفوح،
إيّاك أن تبغي عنها حِولاً.

طعامك سمّ وصحّتك أمراض،
لباسك شوك بيتك جحيم،
نظافتك أوساخ عبادتك إعراض،
من دون الحرية ينعدم النعيم.

صاعقة "قل" أحرقت دنيانا،
ومن تحت الحريق خرجت العنقاء،
بماء "قل" ربّنا أحيانا،
وبفضل جوده ورثنا الأنبياء.
لروحك أحدية يعاديها المتعلّقون،
يخاصمها دوماً الأهل والمال،
فاحذر أي عزيز إغراء السجون،
لا يخدعنّك النساء والرجال.

انطلق في الآفاق سائحاً مبسوطاً،
اضحك مع القريب والغريب،
هب المعنى ملفوظاً ومخطوطاً،
انشر عطر أسماء الحبيب.

يا شمس الحقيقة وقمر الطريقة،
يا نجم الشريعة وقطب الأكوان،
كفاك احتجاباً عن وجه الخليقة،
فمن دون حبّك يهلك الإنسان.

سرى مَن لا يسري وهو السرياني،
في وبكل عين له شاهد عياني،
عربيتي أعجمية فيه بلا عجمة،
هذا من عجب المشهد الإحساني.

أسمع فأراه وأنظر فأحسّه،
أشمّ فأتذوقه والذوق شكله،

في الفكر نزل لكنّه ارتحل،
هو غيب الغيب وفيه عزّه.

القول فيه سكوت والسكوت نطق،
البحث عنه كفر واعتقاده تقييد،
إطلاقه دعوى ويجلّ عن المحق،
قل ما تشاء واحذرنّ التحديد.

الحيرة فيه حتم وحتف،
خدمة أوليائه فوز ولطف،
ففيهم خلاص من همّ الفكر،
وفيهم نجاة من غمّ الكفر.

اطلب الولي فوق السماء،
احفر الأرض وشقّ الجبال،
خاطر في المحيط والعلياء،
ذا قليل لمن قيل فيهم "رجال".

طيور العرش أقفاصها قلوبهم،
أنفاس الروح تجدها صدورهم،
عين الله تحفظ عيونهم،
والفوز مضمون للمؤمن بنورهم.

حلّ الغروب فقم للصلاة،
فملكوت النفس فوق الطبيعة،
ضوء الباطن من نور الله،
وعلامات الظاهر مجرّد ذريعة،
فلا فرق بين ملك وشاه،
الكل له من الواحد شريعة.

....

(عن الزواج)

العادة في الأمور العملية المرتبطة بالعاطفة أن يختلط فيها التنظير الفكري بالتجارب الشخصية للمفكّر وقد يُخفي تجربته وراء تفكيره الذي ظاهره التجريد والموضوعية، هذا الأمر وإن لم يكن غريباً عن الطبع البشري فهو مقبول من وجه لأن كل تجربة شخصية في أي موضوع هي بحد ذاتها كاشفة عن جانب حقيقي موضوعي منه فخطأ المفكّر من الصنف السابق-إن كان له خطأ-هو تعميم تجربته على الجميع بدلاً من الاعتراف مسبقاً بأنه إنّما يفكّر في حدود تجربته لا بحسب آفاق عقله وقراءته وملاحظته ومحاورته مع المجرّبين قبله ومعه وبعده، ولا شئ ينطبق عليه هذا مثل الزواج والعلاقات ذات الأسس الجنسية أو الغايات الجنسية عموماً لشدّة ارتباط النفس البشرية بالجنس بل يرى البعض أن الغاية النهائية لكل الحياة البشرية هي الجنس من حيث أنه وسيلة بقاء شئ من الفرد في الطبيعة أو بقاء النوع البشري بشكل أعمّ.

لذلك كلّه يجب أن نميّز بين مستويين للنظر في موضوع الزواج: المستوى المشترك والمستوى الشخصي. المستوى المشترك هو الذي ينظر إلى نفس طبيعة العلاقة الزوجية-بتعريف محدد لها يختلف بحسب اختلاف الأمم-ومن هذه الطبيعة وما تقتضيه بحسب العادة يستنبط أموراً عن الزواج. المستوى الشخصي هو الذي ينظر إلى تجارب الأشخاص كُلّاً على حدة وما وقع لهم وما انتهوا إليه بالأخصّ فيما يتعلّق ما يتم استنباطه من المستوى المشترك لنرى مدى ظهوره فيهم وكيفية ذلك ثم بعد ذلك يتم تصنيف هذه التجارب الشخصية بحسب أنماطها العامّة إن وجدت ولابد أن توجد فإن مجال الآثار مهما اتّسع فله أنماط تجمع أنواعه ولو كان جمعاً أغلبياً لا استقصائياً محيطاً. ومقالتنا هذه تهدف إلى البحث في المستوى المشترك بشكل رئيس وقد تُذكَر بعض التجارب الشخصية-ليس بالضرورة للكاتب-كإشارات لنقاط معينة يُراد بها ضرب المثل وتقريب الفكرة إن كانت مغرقة في التجريد لأننا نريد أن نُبقي أرجلنا راسخة في الأرض مهما مددنا أعيننا إلى أعماق السماء فموضوعنا عملي في النهاية لا نظري نفساني بحت. فتعالوا ننظر.

...-...

المقصود هنا الارتباط التعاقدي الذي يدخل فيه شهود من المجتمع برسومه والدولة بقوانينها وتكون المسؤولية فيه على طرفي التعاقد ملزمة قانوناً ومهابة اجتماعياً. هذا القدر هو المشترك بين الأصناف المختلفة للزواج في معظم المجتمعات التي يخاطبها هذا الكتاب فنقتصر عليه. وبالنظر فيه نجد العناصر الأساسية التي تميّز الزواج عن الصحبة. الصحبة ارتباط إرادي غير مجسّد في عقد خارجي لا اجتماعي ولا قانوني فالمجتمع غائب والدولة غائبة ولا وجود إلا لأفراد الصحبة وهم على فرديتهم واختيارهم الحر المتجدد هو الذي يشكّل طبيعة العلاقة وشؤونها المختلفة ويحدد بدايتها ونهايتها بالإرادة الحرة لأطراف العلاقة لا غير فلا يوجد تدخّل مباشر كالتدخّل القانوني والحاجة إلى الإجراءآت القضائية ونحو ذلك ولا يوجد تدخّل غير مباشر كتأثير المجتمع بعاداته وعقوباته النفسية كالرمي بالعيب والألقاب الشنيعة للمنفصلين ولا بعقوباته الفعلية كالمقاطعة العائلية ونحو ذلك. أهمّ ما يميّز الزواج عن الصحبة هو الإرادة المطلقة الحيّة (أو الحرة على اعتبار أننا نسمّي الإطلاق والحياة بالحرية). في الزواج الإرادة

مقيّدة بالقانون والأعراف فهي ليست حرّة والإرادة ميّتة من حيث أن قرار الارتباط تمّ في الماضي واستمرار الارتباط مرهون-ولو نفسياً-بذلك القرار الماضي، بينما الصحبة الإرادة فيها مطلقة وحية.

بما أن الإنسان يتلخّص في إرادته وينبني على طبيعة إرادته وحالتها وتتشكّل أفكاره ومشاعره وخيالاته وأحساسيه بدرجة أو بأخرى بناء على حالة إرادته، وبما أن الإرادة المقيدة والميتة تسبب حالة نفسية سيئة للإنسان بالضرورة، فالنتيجة التي لا مخرج منها هي أننا سنرى الغالبية العظمى على أقلّ تقدير من الأزواج في حالة نفسية سيئة وبالتالي حسّية أيضاً وسنجد تجربتهم في الحياة مصبوغة بدرجة ما من البؤس والغم وضعف الحيوية وقلّة الجمال ومن المتوقع أيضاً أن نجد الزواج يميل بأطرافه إلى الجهة السفلى بمعنى أن علاقتهم قد تبدأ في درجة مرتفعة نسبياً من الصحة والحسن والتناغم لكن سيرها وحركتها ستكون باتجاه المرض والقبح والتنافر وهذا بغضّ النظر عن الأشخاص أنفسهم وإن كانت طبيعة الأشخاص ومدى توافقهم في شؤون أخرى-لعلّنا نذكرها لاحقاً-قد تساعد في تخفيف حدّة هذه الحركة نحو الهاوية لكنها لن تمنعها فالعوامل الشخصية قد تساعد على مقاومة الاتجاه الأصلي للعلاقة لكنّها لن تغيّر اتجاه التيّار ذاته. أمّا الصحبة فالغالب عليها العكس فتيّارها حركة من الأسفل إلى الأعلى وذلك بسبب الحرية التي تكمن في جوهرها وتؤسس قاعدتها وهذا لا يعني أن الصحبة ستكون دائماً "ناجحة" إذ لا توجد علاقة بين إنسان وإنسان إلا وهي معرّضة لمخاطرة الانعدام والتنافر بحكم الطبيعة الفردية لكل إنسان إلا أن الصحبة إن انتهت تنتهي عادةً في بدايتها أو لا تنشأ أصلاً بسبب ظهور الأفراد بعضهم لبعض منذ البدء فلا يختارون الصحبة وإن اختاروها-بدون وجود عوامل لاشعورية منبعثة من المجتمع الذي يجبرهم على الارتباط أو بسبب حاجاتهم المادّية التي تؤثر على إرادتهم الصادقة وحسّهم الحيّ-فإنهم لا يختارونها عادة إلا بناء على اعتقادهم أو حدسهم بإمكان حصول صحبة صحيّة وممتعة ومتناغمة إلى حد كبير فإن تبيّن غير ذلك حصل الفراق بدون أي خوف من اللوازم القانونية والاجتماعية. الإرادة الحرّة-المطلقة والحيّة-هي التي تشكّل تيّار الصحبة وهو تيّار جميل صاعد بالأصالة، والإرادة المستعبدة-المقيدة والميتة-هي التي تشكّل تيّار الزواج وهو تيّار شنيع هابط بالأصالة. وبعد هذا القدر تأتي العوامل الخارجية التي تتسبب في سرعة حركة التيّار أو بطئه أو تخلق موانع قد توقفه جزئياً لكنها تنكسر حتمياً ولو بعد حين. طبيعة العلاقة مبنية على طبيعة الإرادة، وشؤونها الخارجية مبنية على العوامل الخارجية.

...-...

هذه أهمّ العوامل التي تؤثر في العلاقات بين الناس عموماً: الدولة، المجتمع، المال، الوفرة، الكلمة، الشهوة.

١-الدولة. الدولة تتدخّل في العلاقات الجنسية بين الناس لأن لديها مصلحة في القضية وهي إرادتها تقليل النزاع بين الناس بسبب العلاقة الجنسية نفسها كنزاع الأسر على ما يحدث لأولادها أو نزاع الرجال على امرأة أو تنازع النساء على مال زوجهم المشترك ونحو ذلك من أسباب الخلاف الكثيرة جدّاً التي لم تنحسم حتى مع كل تدخّلات الدولة الطويلة العريضة في العلاقة الجنسية بين الناس فما بالك قبل تدخّلها فمصلحة السلم الاجتماعي ضرورية للدولة لأكثر من سبب منها تركيز الناس على العمل والانتاج الذي منه تُدفَع الضرائب للدولة فتغتني وينعم أصحابها وكذلك حسماً لمادّة النزاع الداخلي الذي قد يُطمِع العدو الخارجي، مصلحة أخرى هي التناسل إذ استمرار الدولة باستمرار وجود أتباع

لها والأتباع نسل والنسل يحتاج إلى أهل يربّون ويعتنون بالطفل إلى أن يكبر ويصبح مفيداً للدولة بدفع الضرائب أو بالمدافعة القتالية ووجود هذه الفترة الطويلة نسبياً في البشر ما بين الولادة إلى الدفع والمدافعة يوجب على الدولة التدخّل بقوانين تضمن بأكبر قدر ممكن وجود مربّي حاضن مسؤول ووجود قدرة مالية وجسدية للتربية. إذن للدولة مصلحتين أساسيتين في التدخّل في العلاقة بين الأفراد، السلم الاجتماعي والنسل النافع. فالدولة تنظر إلى الناس كأجساد تعمل، لا كنفوس حرة تريد، وإذا تضارب الجانب الجسدي العامل مع الجانب النفسي المريد فالدولة تميل عادة إلى جانب الجسد لأنه ظاهر يمكن الحكم عليه ولأن فيه الغرض الذي تريده الدولة وهو الدفع والمدافعة. ينبني على ذلك تفضيل الدولة للزواج على الصحبة، لأن الزواج وإن كان سبباً لتعاسة النفوس فإنّه الرهان الأفضل من حيث السلم الاجتماعي والنسل النافع في تقدر الدول عموماً. الدولة هي العدو الطبيعي والأكبر للحرية وهذا هو الأصل فيها لأنّها تريد الظاهر والحرية لا تتقيّد بالظاهر دائماً ولأنّها تريد ما تستطيع توقعه مسبقاً والحرية لا يمكن توقّع نتائجها مسبقاً وبشكل آلي ولأنّها تريد الانتاج المادّي بينما الحرية تريد الرضا والسعادة النفسية وهلمّ جرّاً. الدولة تنصر الزواج لأن الزواج ينصر الدولة، والدولة تعادي الصحبة لأن الصحبة لا تبالي بالضرورة بالدولة. بالإضافة إلى أن وجود التعاسة في نفوس جمهور الناس ليس بالضرورة شيئاً سيئاً للدولة من حيث أن الناس ستسعى للتخلّص من هذه التعاسة عادةً إمّا بالاستهلاك المادّي-وهو نافع للدولة- وإمّا بالميل للعنف-وهذا قد تسخّره الدولة لمصلحتها في حال احتاجت إليه وإن ظهر العنف بطريقة مخالفة للقانون فهو أيضاً إلى حد ما نافع للدولة من حيث أنه يُظهر للناس حاجتهم إلى حماية الدولة من المجرمين-وإمّا بشغل النفس بالعمل والانتاج-وهو نافع للدولة. أهمّ ثلاث مظاهر للتعاسة كلّها تصبّ في صالح الدولة في المحصّلة النهائية بشكل عام. أمّا الصحبة فإنها تميل بآثارها نحو رضا النفوس مما يعني ميلها نحو المعنويات بدلاً من الماديات لذلك تجد الراضي بصحبته وعن حياته عموماً يميل إلى التخفيف من استهلاكه المادي المضر والذي يشغله عن حياته الغالب عليها الحسن والمعنى، وكذلك يميل نحو السلم وكره العنف الذي يُعتَبر عدواناً على الحياة وإنهاءً لها، وكذلك يميل نحو العمل بالقدر اللازم للعيش المتوسط الحسن لأن الانتاج عنده وسيلة للعيش وليس العيش وسيلة للانتاج. طبعاً هذا لا يعني أن الزواج والصحبة هما العامل الوحيد في هذه النتائج بالطبع لا لكنها من أهمّ وأكبر العوامل وتوجد عوامل أخرى لا نذكرها لأنها لا تتعلّق بموضوعنا الحالي. بناء على ذلك كلّه تضع الدولة قوانين تجبر الناس على الدخول في علاقة زوجية في حال أرادا التصاحب أو على أقلّ تقدير-كما في الدول الحديثة عامّة-تضع قوانين تفضّل الأزواج على الأصحاب وتعطيهم ميّزات لا تعطيها للأصحاب. فمباشرة كما في الدول التقليدية وغير مباشرة كما في الدول الحديثة تفضّل الدولة الزواج على الصحبة دائماً لأن مصلحتها المادّية تقتضي ذلك لا لأنها تنظر إلى ما يجعل حياة الناس أفضل ورضاهم أكبر. ومراعاة لقوانين الدولة الإجبارية تنكسر إرادة الأفراد فيدخلون في العلاقة الزوجية شعورياً أو لاشعورياً وهم في حالة إرادية سيئة ومشوهة وممسوخة فلا غرابة من وجود النتائج المخيبة التي نراها وتعترف بها حتى الدولة ذاتها.

طريق التحرر من تأثير الدولة في حياة الناس هو أن لا تتدخّل الدولة أصلاً بقوانين إجبارية ولا تفضيلية في علاقات الناس، ويكون أقصى ما تقوم به هو فقط تنفيذ ما يتّفقون عليه في حال أراد الأطراف تدخّل الدولة واختاروا ذلك أو حصل نزاع لا مخرج منه إلا بتدخّل الدولة، فالدولة ينبغي أن

تكون محايدة تماماً في العلاقات الجنسية بين الناس، وأقصى أعمالها خدمة الأفراد الذين أرادوا بأنفسهم تدخّلها في شأن ما.

٢-المجتمع. المقصود الأوّل بالمجتمع هنا هو الدائرة العائلية والوظيفية التي تحيط بالفرد فإنّه هو "المجتمع" بالنسبة له في الغالبية العظمى من شؤون حياته وليس المقصود بالمجتمع كل فرد ودائرة من مشرق الأرض إلى مغربها. العائلة هي مصدر الدعم المادي والمعنوي ولذلك هي أهمّ وأقوى دائرة في حياة أي فرد، الوظيفة هي مصدر الدخل المادّي وتعين على الجانب المعنوي أيضاً ولذلك لها أهمّية كبرى قد تتجاوز العائلة بل تتجاوزها في حال بلغ الشخص عمراً معيناً يصير فيه هو "العائلة" بالنسبة لغيره من أفراد عائلته من حيث كونه مصدر إعالتهم بسبب دخله المادّي وعلاقاته الاجتماعية. العائلة والوظيفة دوائر تؤثر على إرادة الإنسان بقوّة من بدء حياته إلى نهايتها لأنّها تخاطب بقائه الجسماني وشعوره النفساني بالانتماء والدعم في حال الضعف والكبر فهي تخاطب نقاط الضعف في الوجود الطبيعي للإنسان، لذلك في المجتمعات التي لديها من المؤسسات ما يغني عن العائلة ولديها من القوانين ما يمنع من قهر مصادر الدخل للناس بسبب مواقفهم الفكرية والسلوكية عموماً نجد تفكك العائلة أو ضعف تأثيرها ونجد تحرر الناس من التأثير القاهر لمصادر دخلهم المادّي. للعائلة مصالح في التدخّل لصالح الزواج بدلاً من الصحبة وذلك لأنّها في الزواج عادةً ما يكون لها قول في تقرير شخص الزوج وبعض شؤون العلاقة نفسها لكنّها في الصحبة لا علاقة لها بالأمر بالكلّية والإنسان المريض خصوصاً يميل إلى فرض إرادته على غيره ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ولو بقدر شعرة، وفي تقرير شخص الزوج عادة ما يُنظَر إلى عائلته من ورائه وليس فقط إلى مدى التوافق بين الشخصين ويتم النظر في المنافع المادّية والاتصالات الاجتماعية التي سيأتي بها الزواج للعائلة ونحو ذلك من اعتبارات وأمّا حقيقة الرضا-أقول "حقيقة الرضا" وليس "الرضا"- بين الزوجين فهو أمر غريب عادةً ويتم تجاوزه بسهولة وفي حال تم اعتباره فإنه سيكون الاستثناء الذي يتم السعي بطرق مختلفة إلى قمعه والأمر بالصبر على الخلافات ونحو ذلك من وسائل التخدير. للوظيفة أيضاً مصالح في التدخّل لصالح الزواج بدلاً من الصحبة لكنّها عادةً أخفّ إلا أنها موجودة على اعتبار أن المتزوج "مسؤول" أكثر من الصاحب إذ لديه عائلة هو "مجبر" على إعالتها واستقرارها مما يعني قبول الموظف للمعاملة السيئة مالياً أو نفسياً أو كلاهما والتي تقوم بها الوظائف عادة لتقليل تكاليفها وزيادة ربحها وإرضاء أمراض نفوس مدرائها وكم من موظف لا يصبر إلا من أجل عائلته ولو كان حرّاً من هذا الوجه لما صبر إلا قليلاً أو لما صبر أبداً، بالإضافة إلى عامل التعاسة الزوجية التي قد يجعل الزوج يهرب إلى الوظيفة ويتشاغل بها عن همّه وأحياناً حتى عن الرجوع إلى بيته النكد أو قد يجعل الزوج يبالغ في العمل طلباً للترقية وزيادة الدخل إرضاءً لطمع زوجه أو غير ذلك من الاعتبارات التي تصبّ عادةً في صالح ربح أصحاب التوظيف الخاص بالأخصّ ،وفي التوظيف العام يوجد مثل ذلك لكن من بعض الوجوه يختلف فإن الموظف العام قد يميل إلى الفساد والرشوة تحصيلاً للمال وفي الدول التي ينخر فيها الفساد يكون هذا في صالح الفاسدين الكبار إذ توجد تحتهم طبقات من الفاسدين والفاسدون يحمي بعضهم بعضهم أو يستر بعضهم على بعض. مرّة أخرى هذا لا يعني أن الزواج هو السبب الوحيد لكل هذه الظواهر لكنّه عنصر مهمّ فيها عادةً للأسباب التي ذكرناها وغيرها، وهذا لا يعني أن الصحبة لا يمكن أن تسبب مثل ذلك لكن في الرؤية الكبيرة للأمور وبالنظر إلى التيّار العام لها نرى أن تيار الزواج يتحرك بهذا الاتجاه ويسبب تفرعات سلبية أكبر وأكثر من تيار الصحبة. إذن، العائلة والوظيفة كلاهما لديه مصالح أكثر في

دعم الزواج بدلاً من الصحبة خصوصاً في المجتمعات التقليدية وإن كانت لا تزال توجد هذه العوامل في المجتمعات الحديثة لكنّها في ضعف مستمر لأسباب كثيرة من أهمّها أن الحرية هي أساس المجتمعات الحديثة بينما العبودية هي أساس المجتمعات التقليدية لذلك تسير حركة كل مجتمع باتجاه مختلف عن الآخر جذرياً ما دامت الجذور متضادة على هذه الشاكلة.

الطريق للتخلّص من قهر العائلة والوظيفة لإرادة الأفراد يكون بتقليل نفوذهما بأكبر قدر ممكن، ومن ذلك مثلاً بالنسبة للعائلة أن توضع قوانين تمنع العائلة من التدخّل في شؤون أفرادها في بعض الأمور المهمة ويتم توسيع هذه الدائرة وأن يكون التعليم العام واسعاً وحراً حقّاً ويفتح أكبر أفق للأفراد من صغرهم حتى لا تتسلّط عليهم أمراض عائلتهم وقيودهم المزاجية وكذلك يكون بجعل قرار الفرد في الارتباط بأي شخص راجعاً رجوعاً تامّاً إلى الفرد نفسه مع ضمان دخل مادّي وحماية للأفراد الذين يجدون السبب الوحيد للبقاء مع عائلتهم هو الحاجة المادية والأمنية بعبارة مختصرة تأمين المجتمع عبر مؤسساته ودولته للحاجات المادّية للأفراد مع تأسيس أكبر قدر ممكن من الجمعيات التي تنفع في تأسيس روابط معنوية كالنوادي الأدبية والرياضية والتعارفية عموماً، وبالنسبة للوظيفة يكون مثلاً بأن توضع قوانين تمنع أصحاب الوظائف من النظر إلى أي شئ غير نفس لب جوهر الوظيفة التي يقوم بها العامل ولا شئ غير ذلك ويتم تقييمه ومعاملته فقط بناء على تأديته لهذا العمل المحدد بحدود واضحة تسمح للمحاكم بالنظر في مدى تأدية الموظف لعمله بنحو موضوعي بأكبر قدر ممكن فإن تجاوز أصحاب التوظيف هذا القدر عوقبوا هم ويُرفَع الضرر عن الموظف مع تعويضه تعويضاً يريحه ويمنع أصحاب التوظيف من مثل هذا الإضرار مرّة أخرى. السعي إلى تحرير الأفراد من هيمنة عائلتهم ومصادر دخلهم هو المعركة الأخيرة لتحرير الأفراد على المستوى الاجتماعي، فإن تحريرهم الأوّل يكون من الهيمنة الجبرية للدولة وتحريرهم الأخير يكون من الهيمنة الجبرية للدولة المصغرة التي هي العائلة والوسطى التي هي الوظيفة، والحرية ليست حريّة حتى تشمل الدولة والوظيفة والعائلة.

٣-المال. أشهر وأكبر عوامل الإكراه في العلاقات بين الناس عموماً لا ذات الجانب الجنسي فقط هو المال، والإنسان قد يحرّف أقدس الأشياء في عقيدته شعورياً ولاشعورياً من أجل حاجته أو رغبته في المال وقد يرتكب أكبر الجرائم من أجل المال، لذلك ينبغي الالتفات بعناية شديدة لأهمّية المال في إنشاء العلاقات ذات الجانب الجنسي تحديداً. الطريق الوحيد للتحرر من المال هو بوجود المال أي وجود القدر الكافي للإنسان من المال وإن اختلف الناس في تعيين هذا القدر الكافي. فبالنسبة لموضوعنا، حين يحتاج أحد أطراف العلاقة للمال ولا يكون له مصدر مالي إلا عبر الطرف الآخر فالعلاقة ستتشوّه بقدر أو بآخر ولو مع الوقت ولو في الانفعال النفسي لتصرّفات الآخر، العلاقة الحرّة لا تكون إلا حيث يملك كل طرف مصدر دخله الخاص من المال الذي لا يمرّ عبر الطرف الآخر بل يملكه باستقلال أو يكسبه باستقلال عنه بحيث لا يؤثر وجود الطرف الآخر ولا رضاه في وجود المال لا أقلّ القدر الضروري من المال. وهنا نجد فارقاً مهمّاً بين الزواج والصحبة بل لعلّه أكبر الفوارق وأخطرها من الناحية العملية والنفسية ونحن نتحدّث عن العادة والشائع والأصول وليس الاستثناء والنادر والشاذ.

الزواج علاقة تقوم على تملّك طرف للمال واعتماد الطرف الآخر على الطرف المالك، فهو نوع من الاستعباد المالي بأكثر من وجه، منها أن مالك المال طرف واحد عادةً هو الرجل، ومنها أن المرأة لا تملك من الوقت والطاقة بعد تدبيرها لمنزلها وعائلتها والاهتمام بزوجها لكسب المال ومع مرور الزمن تخسر فرصها الوظيفية عموماً أو الفرص الوظيفية التي يمكن أن تجعلها تكسب من المال ما يجعلها تعيش في

نفس أو قريب من المستوى المادّي الذي اعتادت عليه في زواجها وتكون النتيجة شعور المرأة مع الوقت بأنّها عاجزة بشكل تصاعدي مما يجعلها أشدّ شعوراً بالإكراه من حيث اضطرارها للاستمرار مع زوجها ولو كانت "تحبّه"-على فرض وجود الحب في الزواج-مما يكسر إرادتها ويشوّه اختيارها ويمسخ قرارها. وبالنسبة للرجل، خصوصاً إن كانت لديه حساسية لكرامة الإنسان وكرامته هو، فإنه إن شعر بأن زوجته لا تستمر معه إلا بسبب حاجته إلى ماله فسينفر منها حتماً أو على أقلّ تقدير سيبحث عن امرأة تجعله يشعر بأنه مرغوب لنفسه لا لماله فقط، وفي أحسن الأحوال ستتدهور قيمة العلاقة وحسنها في أعين الزوجين وستصبح نوعاً من العهر المنظّم حيث تتظاهر المرأة بإعجابها-هذا في الزواج "الناجح" فقط-بالرجل ويتظاهر الرجل بأنه مهتمّ بالمرأة من أجل سمعته الاجتماعية أو أولاده أو أي غرض آخر خارج نفسه، لكن العادة أن تُظهر المرأة اشمئزازها من العلاقة وينعكس هذا على تبلّدها تجاه زوجها وبرودها وسوء معاملتها أحياناً وكذلك سيظهر من الرجل ما يشابه ذلك أو أسوأ حيث قد يصل إلى الإساءة القولية أو الفعلية أو كلاهما. أمّا في الزواج الذي تملك فيه المرأة مصدر دخل مستقلّ عن زوجها سواء بعملها أو بأملاكها فإن الغالب فيه سرعة الانحلال وسوء التعامل حيث لا تبالي المرأة الغنية بنفسها بهذا الجانب، ومن هنا تجد المجتمعات التقليدية قد تميل بشدّة نحو منع المرأة من تملّك المال أو جعل ذمّتها تابعة لذمّة زوجها أو تغلق عليها منافذ الكسب المالي بطرق وحيل متعددة لأن الذين يضعون القواعد في المجتمع التقليدي هم الرجال والرجال يعلمون أن أقرب طريق لاستعباد إنسان هو بإمساكه من بطنه فحورب خروج المرأة للعمل من أجل هذا الوجه تحديداً وأُريد منها الانحباس في منزلها ل"تربية الأولاد" مما يعني شلّ قدرة المرأة على الكسب للسبب الذي ذكرناه قبل قليل وبالتالي شدّة أسر الرجل لها بحكم عجزها وحاجتها.

المخرج من هذا الأمر يكون بأمور: منها أن لا تنقطع امرأة عن كسب المال لنفسها ولو بقدر قليل حتى بعد زواجها وإنجابها، ومنها أن يتم صنع مؤسسات ووظائف رعاية أولاد بحيث تخلق وظائف في المجتمع من جهة وتعين المرأة على عدم الخضوع المطلق لإرادة رجل وفي هذا العصر حيث صارت المدارس العمومية تستهلك جزءاً كبيراً من وقت الصبيان تم تخفيف عبء "التربية" من وجه لكن يحتاج إلى تحسين أكثر من وجوه متعددة بحيث ينفتح الباب لانشغال الأطفال خارج المنزل أو في المنزل لكن دون الحاجة إلى رقابة مشددة مستمرة من أم أو أب وهذا مما يعين على استقلال الأولاد عموماً وتمتعهم بحياتهم، ومنها أن تكون الذمّة المالية للمرأة منفصلة تماماً عن الرجل أيا كان الرجل خصوصاً زوجها، ومنها أن يُمنَع الأزواج من حظر زوجاتهم من الكسب واتخاذ قرارتها المالية باستقلالية تامّة عنه. باختصار يجب أن تكون المرأة مستقلّة مالياً حتى يرتفع هذا الصنف من الإكراه عن العلاقة والحاجة إلى الدخول فيها من الأساس أو البقاء فيها بعد ذلك.

الصحبة بخلاف الزواج غير قائمة على المال ولا رائحة المال بل أفضل صحبة هي التي يكون كل طرف فيها مستقلّ مالياً عن الآخر تماماً ولا ينظر أصلاً إلى مال الآخر كغنيمة تستهدفها في حالة المرأة أو مصيبة للتخلّص منها في حالة الرجل الذي يعتبر مال المرأة مصيبة تمنعه من الهيمنة عليها، وهذا لا يعني أنه لا يوجد إنفاق من الرجل على المرأة أو أحياناً إنفاق من المرأة على الرجل في الصحبة بل بالعكس تماماً يوجد إنفاق أو قد يوجد إنفاق لكن بإرادة حية ورغبة صادقة للنفع وتيسير أموره وإظهار ودّه بل قد يكون الإنفاق في الصحبة أكثر من الإنفاق في الزواج لكنه إرادي لا قانوني وعن حب لا عن جبر وبدون طلب عوض ومقابل خلافاً للزواج الذي الإنفاق فيه قد يكون مقابل الاستمتاع الجنسي-ولا

أدري أي متعة هذه التي تأتي من هذا الصنف من البواعث لكن على أية حال هذا ما يقال ويُمارس في كل بلدان الأرض-أو قد يكون مقابل عدم الفضيحة الاجتماعية أو مقابل الشعور بالضرورة غير المفهومة أو خوفاً من سيف القضاء ومطرقة القانون ونحو ذلك، في الصحبة إن لم يحصل إنفاق لا يحصل شئ لكن في الزواج إن لم يحصل إنفاق انقلبت الدنيا مما يدلّك على أسس كل علاقة، لكن في الصحبة إن لم يحصل كلام وشعور بالحب والتفاهم والتقارب المعنوي والإثارة الجنسية ستُعتبَر مشكلة بين الأصحاب يجب النظر فيها ومعالجتها أمّا في الزواج فقد يسود الصمت لعشرين سنة والحب شئ يُقرأ في شعر مجنون ليلى فقط والتفاهم أسطورة والتقارب المعنوي والإثارة الجنسية من الكرامات العالية ومع ذلك يُعتَبَر أمراً عادياً و"الزواج هكذا ويجب الصبر عليه". إذن العلاقة الحرّة من الأسس المالية هي في الصحبة غالباً، والمال فيها يظهر لكن بإرادة وباعث ذاتي وبدون طلب مقابل معنوي أو جسدي من القابل للمال.

الحاصل: دخول المال في أسس أي علاقة ذات طابع جنسي يفسدها ويجعل حركة تيّارها نحو الهاوية. وطريق التحرر من هذا المرض يكون باستقلال كل فرد بكسبه المالي دائماً وعلى المجتمع أن يضمن لأفراده العاجزين الكسب ويضمن لمن يختارون التفرغ للتربية دخلاً مالياً أثناء التفرغ له لأنهم يعملون في عمل ينفع المجتمع وكذلك يضمن لهم طريقاً للعودة إلى سوق العمل إن أرادوا الرجوع إليه ولو بعد فترة طويلة، وعلى النساء في كل مجتمع لا يجدون فيه مثل هذه العناية أن يطالبوا بها وإن لم يستطيعوا عليهن الإضراب عن الإنجاب أو الامتناع عن التفرغ للتربية من الأساس، الأم سبب وجود المجتمع والحفاظ عليه فإن كان المجتمع على استعداد أن ينفق على جيشه الذي يحميه من العدوّ المحتمل وعلى موظفيه العموميين الذين يخدمونه في بعض الأمور العملية فالواجب الأولى أن ينفع على كل أم تريد التفرغ للأمومة بحق لأنها سبب وجود المجتمع الذي يحميه الجيش وسبب وجود الناس الذين يخدمهم الموظف العمومي فراتب الأم وضمانها الاجتماعي يجب أن يكون أولوية مطلقة في كل مجتمع حديث وصنع مؤسسة خاصّة للاهتمام بإعادة الأمهات إلى سوق العمل إن أردن أن تخصيص وظائف مناسبة لهن ولأوقاتهن إن شئن هو من أحسن وأهمّ الأعمال التي تساعد على وجود أحرار يحيون بأنفاس حُرّة.

٤-الوفرة. المقصود هنا توفّر عدد كافٍ من الأشخاص في المجتمع ليجد كل واحد إن شاء فرداً يرتبط به بعلاقة خاصّة سواء كانت زواجاً أو صحبة. والعبرة في الوفرة لا مجرّد الإحصاء العددي للسكّان وتقسيمهم بحسب أعمارهم وأجناسهم لأن التجربة الواقعية للفرد لا تنبني على هذه الأرقام المجرّدة، لكن العبرة في ما يشاهده كل فرد في محيطه الاجتماعي المباشر والقريب، فقد يكون السكّان العزّاب من حيث الإحصاء كثر لكن يبدو للفرد ندرة العزّاب بالتالي يجد صعوبة في إقامة علاقة. وجود أماكن في المجتمع يلتقي فيها العزّاب بشكل عام من الجنسين هو أحد أهم الحلول لمشكلة توفّر العزّاب مع انعدام الاتصال بينهم، سواء كانت أماكن مادّية وهي الأفضل أو أماكن افتراضية كما هو الحال في عصرنا بوسائل التواصل الرقمي وهي جيّدة من حيث إمكانية المعرفة المسبقة بمعلومات أوّلية عن كل شخص ثم النظر في إرادة تجربة علاقة معه. من الحلول أيضاً الشبكات العائلية بحيث يكون لكل عائلة شبكة من العائلات تتواصل فيما بينها فيعرف كل واحد الشريك المحتمل عبر التواصل الداخلي بين العوائل وهي الطريقة التقليدية التي لها إيجابياتها وسلبياتها، ومن إيجابياتها سرعة إيجاد الشريك المنتمي لنفس الطبقة أو الدائرة الاجتماعية، لكن من سلبياتها وجود التصنّع في العلاقة بحكم تداخل العوائل وكذلك

وجود ثقل نفسي على الطرفين بحكم احتمالية حدوث انشقاقات بين العوائل المنتمية لنفس الشبكة في حال حدث افتراق سلمي أو عنيف بينهما. فمريد الزواج لن يعاني عادة من مشكلة الوفرة لأن المجتمعات المبنية على الزواج التقليدي ترتبط عوائلها المنتمية لطبقة ما-وهي مجتمعات ذات طبقية وعنصرية عادةً- فبالإمكان البحث عن زوج بسهولة نسبية. أمّا مريد الصحبة فهو الذي يعاني من مشكلة الندرة حتى إن كانت الإحصائيات تدلّ على وجود الكثير من "الأحرار" القابلين نظرياً للدخول في علاقة صحبة معه، لذلك لإقامة الصحبة لابد من وجود نوادي ومكان للاجتماع بين الأصناف المختلفة من التوجهات والفلسفات الحياتية، مثلاً من كان الأدب هو محور اهتماماته في الحياة ينبغي أن يسعى لمقابلة صاحب أو صاحبة في نادي أدبي، ومَن كان الدين هو محور اهتماماته فينبغي أن ينوي مقابلة الصاحب في المجالس الدينية، وهكذا يستطيع أن يغربل ويصنّف الناس بسهولة نسبية لا أقلّ من الناحية الجوهرية والمركزية بمجرّد البحث عن الصاحب في مظانّه والأماكن التي يحتمل فيها غالباً تواجده، وتستطيع تبيّن حكمة هذا السعي حين تنظر في الحالة المعاكسة وهي أن يكون في مجتمع مبني رسمياً على الزواج حصراً ويُمنَع بالقانون والعادات القاهرة ما سوى ذلك فحينها سيصبح مثل الجائع الذي يبحث عن الطعام في أي مكان فيكثر تلفّته أثناء اليوم ويطلب الصاحب المناسب في غير مظانّه كأن يذهب إلى مقهى ليقابل شخصاً له اهتمام في الفلسفة ليبني على هذا الاهتمام المشترك علاقته أو يذهب إلى الجمعات العائلية المحافظة ليبحث عن صاحب يميل للتحرر الجنسي والإلحاد النظري، فوضى العلاقات توجد سواء في باب الزواج أو باب الصحبة حين لا يبحث كل واحد عن زوجه وصاحبه بنحو واعي ولا يبني العلاقة على أساس متين مشترك، مثلاً يرغب أحدهم في علاقة جنسية بحتة والآخر يريد إقامة عائلة ذات أولاد واستقرار فيتزوجا على هذه النوايا المختلفة فحين تقوم العائلة ويصبح اهتمام الزوجة بالأولاد أكبر من اهتمامها بزوجها سواء جنسياً أو نفسياً أو كلاهما فينتهي الأمر إلى الخلاف ثم الافتراق أو البحث عن المراد خارج إطار الزواج وهذا من أخطر ما يحدث في المجتمعات القائمة على الزواج المؤبد حصراً أي اختلاف النوايا من العلاقة وعدم تأسيسها على أساس راسخ ومشترك بوعي من البدء. لذلك المعقول في هذا الأمر هو إيجاد جميع الأنواع التي يميل إليها الناس في المجتمع وتنظيم هذه الأنواع بحيث يُترَك لكل واحد اختياره لما يناسبه مع السعي عبر التنظيم قدر الإمكان إلى الحدّ من الأضرار المحتملة الواقعية وزيادة المنافع والدفع بها نحو الارتفاع. بعض الناس يريد عائلة، بعضهم يريد جنس خالص، بعضهم يريد شريك مالي، بعضهم يريد مؤنس في الوحدة، أقصد أنه يريد هذا الأمر بشكل أساسي وأصلي وباقي الأمور فروع له بحيث إذا سقط هذا الأصل لن يبالي بعد ذلك بتوفّر الفروع، السعي إلى التغاضي عن هذه الرغبات المذكورة وغيرها لن يغيّر من واقع وجودها شيئاً أي إذا حاول المجتمع أن يفرض نوعاً واحداً ويجبر الكل على الدخول تحته فالنتيجة لن تكون-لم تكن يوماً ولن تكون-قبول الناس لهذا النمط الواحد المفروض والتسليم به بل ما سيحدث وما يحدث وما حدث هو تحريف كل صاحب رغبة للنمط بحيث يلائمه وكسره في حال لم يلائمه، فالرجل الذي يريد الجنس الخالص حتى إذا تزوّج فإنه إن لم يجد الجنس الخالص الذي طلبه بسبب مسؤوليات ولوازم الزواج الأخرى فالنتيجة ستكون الجنس خارج الزواج أو الفراق أو العنف مع الزوجة التي في نظره جلبت له التعاسة ولم تلبّي له طلبه، وهكذا الحال بالنسبة للمرأة مثلاً التي تريد الأولاد لكن زوجها لا يريد الأولاد وهي تريد الأولاد ولا تريد زوجاً في حقيقة الأمر وإنّما تريد رجلاً يصرف عليها من ماله حتى تتفرغ هي لعيش دور الأم الوالدة والمرضعة والمربّية فإذا تزوّجت هذه رجلاً له نيّة أخرى غير أن يكون مجرّد ماكينة

صرافة ميتة فلا غرابة من حدوث المشاكل بل والعنف اللفظي أو الجسدي أو كلاهما فضلاً عن تشريد الأولاد لاحقاً بسبب افتراق الزوجين أو عيشهم حياة نكدة بسبب عدم رضاهما عن العلاقة كلّها. فرض نموذج واحد من العلاقات الجنسية على المجتمع جريمة بحق الإنسانية. والغريب أننا لم نجد لا في الماضي ولا في الحاضر أن أولئك الذين فرضوا النموذج على المجتمع قد تقيّدوا به هم أنفسهم بنحو كامل بل فتحوا لأنفسهم من العلاقات الجنسية أكبر بكثير مما "سمحوا" به لغيرهم ولو من وراء الستار والأبواب المغلقة. يتم تقييد الجماهير بنموذج حتى يصبحوا آلات في خدمة غرض أرباب المجتمع، لكن الأرباب أنفسهم لهم قوانين أخرى أو لا أقلّ يُقبَل منهم غير ما يُقبَل من "العامّة". الوفرة متحققة في الطبيعة والوفرة متحققة في الناس أيضاً، وإنّما يقيّد عطايا الوجود للناس ما يخترعه ويضعه بعض الناس على رقاب الآخرين من نماذج يُراد بها تسخيرهم لأغراض الواضعين وهي أغراض استغلالية وبهيمية غالباً بل دائماً حيث يعامل الناس كالأبقار التي يراد حلبها أو ذبحها والتكاثر بينها مبني على قواعد صاحب مزرعة الأبقار الموقّر. الوجود أعطى لكن الناس منعوا، ولابد من كسر هذه الموانع ووضع الموازين السليمة المناسبة لنفوس الناس. إذن لا توجد مشكلة في الوفرة لكن توجد مشكلة في الأنظمة. واللازم لحلّ هذا الأمر هو وضع نماذج مختلفة تناسب كل طالب وطالبة لمقصد ما، ثم يتم تنظيم أفضل طريقة للجمع بين أصحاب المقصد المشترك، ثم يتم وضع أفضل ما يمكن بحسب العصر والحال للتأكد قدر المستطاع من نموّ العلاقة المقصودة في اتجاهها المقصود من أطرافها. والمجتمع المبني على هذا الأمر سيكون الأقرب للسلامة والقوّة والبقاء. والنظر في إحصائيات وواقع نفوس أي مجتمع لم يفعل ذلك ولم يتقبّل المقاصد المختلفة للناس تكشف عن فساد عريض وفوضى عارمة وتضارب وعنف رهيب. قبول الوجود كما هو أفضل من السعي لجعل الوجود كما يشتهي بعض الناس، بعض ظلمة الناس.

٥-الكلمة. العلاقة بين الناس مبنية بشكل عام على الكلمة، لأن الإنسان كائن نفسي أكثر منه جسدي، ولذلك نجد أنواع علاقاتنا تختلف بحسب نوعية كلامنا، فالعلاقة قائمة مادامت هناك كلمة بيني وبين الآخر، ثم نوعية العلاقة تعتمد على نوعية الكلام الذي سأقوله له وسأقبله منه. بين الرجل والمرأة تمرّ العلاقة عادةً بثلاث مراحل أو ثلاث أصناف من الكلام، وأقوى علاقة هي التي تقوم على الصنف الثالث، فالمرحلة الأولى هي التاريخ حيث يتكلّم كل واحد عن ما حدث في ماضيه البعيد والقريب لكن التاريخ محدود لأن عمرك محدود بالتالي سيقلّ الكلام بالتدريج مع تقدّم زمن العلاقة إلى أن تصل إلى حد التحدّث عن التاريخ اليومي أي ما حدث اليوم فقط ثم حتى هذا يقلّ مع الوقت بحكم وجود سنّة وروتين لكل فرد بشكل عام فإذا عرفها الآخر لم يعد بحاجة لإخباره بها كأن يذهب إلى العمل في الصباح ويرجع بعد العصر خمسة أيام في الأسبوع فيقلّ الكلام التاريخي مع الوقت إلى أن يقتصر على الحدث الغريب اليومي، والمرحلة الثانية هي الغزل حيث يتكلّم كل واحد عن عواطفه وإعجابه وميله الجنسي والشخصي للآخر كحديث المحبّين وتعشّقهم ببعضهم لكن هذا الحديث لا تقوم عليه علاقة قوية ومستمرة لأن العلاقة تحتاج إلى كلام مستمر متجدد مع الزمن والغزل حلاوته في ندرته وفجأته وصدقه لا أن يصبح عادة تجعله مملولاً وسمجاً والعسل إن كثر صار مُرّاً وجلب الحرقة للمعدة، والمرحلة الثالثة هي المعرفة حيث يتكلّم كل واحد عن ما يعرفه ويراه في الوجود بشكل عام أو في موضوع مخصوص فإن كان بين الطرفين اهتمام معرفي مشترك بموضوع ما وتأسست العلاقة على هذا الكلام فالنتيجة هي علاقة قوية بشكل عام-مع استواء الظروف الأخرى-لأن المعرفة أعمق اهتمامات الإنسان وتعبّر عن جوهره الواعي والمدرك المتماهي مع أناه وكذلك لأن المعرفة مفتوحة الأفق إلى مالانهاية فيمكن الاستزادة منها

إلى نهاية العمر وسيكون دائماً لديك شيئاً جديداً تقوله وتشاركه مع صاحبك المهتمّ بنفس الأمر وهو معك. الذي يحدث عادةً بين الناس هو بناء العلاقة على الكلام التاريخي والغزلي ثم مع الوقت يجفّ نبع الكلام بسبب المحدودية فتجفّ العلاقة ثم تموت. وفي الزواج التقليدي حيث المرأة فيه معتبرة ككائن عديم العقل أو غير مهتمّة أصلاً بأمر المعرفة عموماً لانشغالها بأمور أخرى أقرب للحسّ والعمل الخارجي المعيشي البحت سواء عن اختيار لذلك النمط من العيش والتفكير أو اضطرار إليه، النتيجة تكون رابطة سطحية أو ثنائية الأبعاد في الأحوال النادرة والنفرة بين الزوجين بدرجة أو بأخرى حتمية ولذلك يصبح تبرير استمرار العلاقة الزوجية مرهوناً بوجود أولاد أو إرادة وجود شخص ولو كان بغيضاً في المنزل للاهتمام بشؤون الخدمة أو لمجرّد وجود شخص في المنزل بدلاً من الوحدة التي لا يطيقها عادةً مَن ترضى نفسه بمثل هذه العلاقة الباهتة. رجل صاحب معرفة مع امرأة لا تبالي بالمعرفة يعني علاقة جنسية خالصة أو صراع مستمر سواء لأن الرجل لن يجد بعد فترة ما يتحدّث به-أي يتحدّث عن شئ يهمّه فعلاً أو يجذبه-أو لن يجد عقلاً يترقّى مع الوقت والتجربة ليخاطبه على مستوى يحترمه هو وينتفع به، وبالنسبة للمرأة في هذه الحالة ستشعر غالباً بنوع من استعلاء الرجل عليها أو أنّها لا تناسبه أو أنه يعاني معها بسبب ضعف عقلها وعدم اهتمامها بالأبعاد المختلفة للوجود والحياة والعيش على قشور السائد والنمطي في المجتمع، باختصار ستكون معاناة ما لم تكن علاقة جنسية بحتة أو الجنس فيها جميلاً ودائماً بحيث تشبع المرأة الرجل منه وتريه أنها مشبعة بسببه وترضى هي ويرضى هو بهذا القدر من الارتباط بينهما ثم بعد ذلك يكون الاهتمام المشترك بشؤون المعيشة والتربية إن كان بينهما أولاد. رجل غير صاحب معرفة مع امرأة صاحبة معرفة أيضاً معاناة شديدة من حيث أن الرجل الجاهل غير المتأمل والمتعقل والمثقف هو عادةً رجل سخيف أو ماجن خائن أو مدمن لشئ ما أو كئيب لا يعرف رأسه من رجله ومضطرب في حياته وغاياته، والمرأة صاحبة المعرفة سترى هذا كلّه ولن يعجبها بل ستحتقره وتنفر منه بدرجة أو بأخرى بحسب درجتها هي في المعرفة ومدى تعمّقها فيها. بالنسبة لغير أهل المعرفة، لا داعي للحديث عنهم لأنهم أصلاً لن يقرأوا هذا الكتاب ولن يبالوا بما فيه لو سمعوا عنه بالصدفة، لذلك ما يهمّني هو أهل المعرفة أي الذين جعلوا طلب المعرفة بشكل عام-معرفة الوجود والنفس وأسس المجتمع والطبيعة-مركز حياتهم وأهمّ أعمالهم في يومهم ومحور نظرهم والمعيار الذي من أجل إقامته يقيسون بقية الأمور. الأنسب لأهل المعرفة أن يكون لهم نوادي ومجامع تجمعهم ويقصرون اهتمامهم على الأفراد الذين يجدونهم يواظبون على الحضور فيها والمشاركة في حوارتها وأعمالها، لأن احتمالية وجود صاحب أو حتى زوج مناسب في هذه الدوائر المثقفة أحسن وأعلى والمراهنة عليها بالوقت والجهد والمال أعقل وأجدى. فبما أن العلاقة تقوم على الكلمة، والكلمة تكشف العقل والإرادة وأبعاد النفس، والكلمة في العلاقة تاريخ وغزل ومعرفة، والمعرفة هي الأفق الأعمق والأوسع، فإقامة علاقة على أساس المعرفة والاشتراك فيها هو الأولى. نعم هذا لا يعني أنها ستنتج لأن الإنسان ليس عقلاً مجرّداً ولا شعوراً وعاطفة خالصة، لذلك أقول "أساس" والبيت ليس أساساً فقط لكنه أشياء أخرى كثيرة فوقه إلا أنه بدون الأساس يسقط البيت، وكلامنا هنا عن الأساس، فإذا سلم الأساس وتبيّن وجوده المعتبر حينها يمكن النظر في الأبعاد الأخرى للعلاقة. ينبني على هذا التحليل أن المجتمع الذي يقوم على حرية الكلمة يفتح باباً عظيماً بل الباب الأعظم لإقامة علاقات صادقة وأقرب للمناسبة والنجاح، إذ سيستطيع كل واحد التعبير عن ما في نفسه وعقله بحرية للآخر فيعرف كل واحد ما في نفس الآخر ثم يحكم بمناسبته له أم لا. أمّا في المجتمعات القائمة على الخوف وكتم الرأي والشعور فالنتيجة غالباً هي صراعات مستمرة في

العلاقات بسبب الاكتشاف اللاحق والمضني لما في نفس الآخر ونظرته للأمور. حرية الكلمة باب الحياة العقلية الوجدانية وباب الحياة الجنسية الشخصية، وبينهما ارتباط شديد فحيث يوجد أحدهما يوجد الآخر أيضاً. الارتباط بين شخصين يملكان رؤى مختلفة ومتضاربة عن الوجود والإنسان والقيم بشكل عام قد يبدو ممكناً في البداية لكن مع الوقت ستبدو في العادة خلافات حادّة وخصومات تجعل الحياة في أحسن الأحوال غير سارّة، لذلك أساس المعرفة المشتركة ضروري لمن يريد عيشاً فيه شيء من الهناء والسلاسة.

٦-الشهوة. نحن نعرف الشهوة وجدانياً وبدنياً ولا نحتاج هنا إلى شرح ماهيتها والتي قد نختلف في تعريفها بحسب رؤانا المختلفة للوجود، لكن يوجد قدر من معرفة الشهوة يمكن اختبار صدقه من قِبَل عدد كبير من الناس إن لم يكن كل الناس. الأوّل، الشهوة تنقص مع الإجبار، فإن كنت تشعر بأنه مجبر حتى على تناول طعاماً لذيذاً فإن شهوتك له ستضعف أو ستنعدم وسيتحوّل إلى نوع من العذاب. الثاني، الشهوة تنقص مع الملل، فالملل يُضعف أو يقتل الشهوة، والملل من آثار رؤية تكرار الوجود وعدم الشعور بتجدده، والشئ يتجدد في نفسك كلّما تجددت له إرادتك، فإن كنت كل يوم تختاره بإرادة حيّة فإنه سيبدو جديداً في عينك ومن هنا مثلاً عدم ملل القراء المتعمّقين للشعر أو لكتاب مقدّس ما بالرغم من قراءته آلاف المرّات فأحد أسباب ذلك الظاهرة هو وجود إرادة متجددة للعمل فحتّى إن كانت صورته واحدة لكن معانيه وتأثيره في نفس المتعامل معه متجددة وقد تتوسّع بسبب ذلك. الثالث، الشهوة تزيد وتتعمّق كلّما شعر الشخص بأن الطرف الآخر يشتهيه ويريده، هذه هي الحالة العامّة وقد يكون لها استثناءات لكنّها مرضية على الأغلب كأن نتصوّر شخصاً يشتهي وتزداد حدّة رغبته فيمن يكرهه ويرفضه وينفر منه ومثل هذا سيميل نحو الاغتصاب بشكل أو بآخر أو للمكر أو من باب حب المغامرة الخطيرة المجهولة العواقب ونحو ذلك. إن اكتفينا بهذه العناصر الثلاثة المقويّة للشهوة من حيث بواعثها النفسية، سنجد أن الصحبة تقوم على عدم الإجبار بأي وجه وعلى عدم الملل وعلى تبادل الشهوة والإرادة بين الطرفين تبادلاً حقيقياً وحرّاً وحيّاً، بينما الزواج يقوم بشكل عام أو ينتهي إلى ضد ذلك، فبعد فترة من الزواج يشعر الشخص بالإجبار بسبب نوعية العلاقة ذاتها كما بيّنا سابقاً والضغط الاجتماعي والقانوني والديني كلّها من أصناف الإجبار وليس فقط الإجبار بمعنى وضع مسدس على رأس الشخص ليعمل شيئاً أو يتركه، والملل هو السيد الغالب على كل علاقات الزواج حتماً مقضياً ولا يوجد زواج بدون ملل بشكل لا يكاد يجد استثناءاً وإن افترضنا جدلاً وجود استثناء فهو على الأغلب في بدايات الزواج أو هو نادر إلى حد لا يكاد يستحق النظر فيه في مثل هذه المقالة الناظرة إلى الحالة العامّة والمتوقعة أو التي ينبغي توقعها وعدم الاستغراب من حدوثها بل الغرابة في عدم حدوثها، وأخيراً تبادل الشهوة والإرادة هو شئ إن كان-إن كان-موجوداً في بدايات الزواج فإنّه يتآكل مع الزمن ولا يبقى كما كان فضلاً عن أن يزيد. لذلك لا غرابة من الظاهرة العالمية التي هي فقدان الأزواج لشهوتهم تجاه بعضهم البعض وانتهاء ذلك عادةً بالعنف أو بالطلاق أو بالخيانة أو بالتعددية بنوع أو بآخر. الزواج بحد ذاته سمّ للشهوة، لذلك كل المجتمعات خصوصاً "الدينية" منها تؤيد الزواج بشدّة لأنّها تميل إلى قتله لأغراض متعددة من أهمّها الحدّ من سورة العاطفة الإنسانية الطبيعية والفردية والحرية والسعي للأعلى بنَفَس صادق وقوي غير منبعث من كبت الشهوة وقمعها وكرهها مما يلوّث الباعث والسعي من أساسه ونيّته فيؤدي ذلك إلى احتجاب الناس عن الأفق الأعلى للمعرفة. الشهوة طاقة الحياة، والزواج ضدّ الشهوة، إذن الزواج ضد الحياة، لذلك يكاد يكون من المتسالم عليه بين المتزوجين ومن جرّب الزواج أنهم

فكّروا في لحظة ما-هذا إن لم يفعلوا ذلك-بقتل أنفسهم أو قتل أزواجهم أو تمنّي الموت أو تمنّي لو لم يُخلَق أصلاً حتى لا يدخل في هذه العلاقة المشؤومة وذلك في الحالات التي يكشّر فيها الزواج عن كامل طبيعته ويصبّ على أهله تمام ناره. الزواج عداوة للحياة، فهو من أفق الموت والعدم، ومن عرف هذا أو ذاقه يستطيع في كثير من الحالات إن كان صاحب بصيرة أن يعرف المتزوج من غير المتزوج من النظر في وجهه وفي عينيه فإن آثار الموت والبؤس والظلمة تعلوه حتماً ويستطيع أيضاً أن يعرف ذلك من سماع صوته حيث نبرة الغم والكتم والعنف لابد أن تُحدث أثرها فيه. ومن هنا نعلم أن من النكات السوداء والكوميديا الظلامية أن تسمع شخصاً يقول "سأتزوج لأني أريد أن أمارس شهوتي" أو "الزواج معمول من أجل الاستمتاع الجنسي المستقر"، فقط غير المتزوجين أو الكذبة من المتزوجين من يقولون ذلك وكأنّهم يصدّقونه، أما البقية فإن سكتوا حين يُقال مثل هذا الهزل الأسود فإنّما يسكتون خوفاً أو تقية أو أملاً في تغيّر الحال أو خجلاً مما وقعوا فيه هم أنفسهم حين كان يظنون ذلك قبل تجربة الزواج، لا يوجد متزوج صادق مع نفسه وغيره يقبل مثل تلك العبارات الكاذبة الخاطئة الآثمة. الزواج طريق ممتاز لقتل الشهوة أو بغضها أو إضعافها، ولا يوجد شئ وراء ذلك يمكن للزواج أن يوصل إليه في باب الشهوة، وهنا أقصد اشتهاء الزوج لزوجه ولا أقصد اشتهاء الزوج لغير زوجه فإن هذا قد يحصل فعلاً في بعض الحالات التي يكون عند الزوج من الجرأة ما يكفي لكي يحيا حرّاً أمّا في أكثر الحالات فإن مع فناء الشهوة تفنى فردية كل واحد من الزوجين ولا يجدون من الجرأة ما يجعلهم أصلاً يعتقدون بقيمة الحرية والفردية وتجديد حياتهم وأحد أهم أسباب ذلك أن نفس الزواج لا يدخل فيه عادةً رغبة فيه إلا جبان أو ضعيف الحيوية أو مريض القلب. المريض يتزوج، السليم يصحب. نعم قد يتزوج السليم لتجربة الزواج أو لغرض له من وراء الزوج أو غير ذلك من أمور غير نفس الزواج. وأمّا الذي يتزوج من أجل الشهوة بزعمه فإنّ الواجب على المجتمع السليم أن يضع صورته في الأماكن العلنية حتى يتندّر عليه الكبار عقلاً والصغار والخنازير أيضاً.

...-...

الخلاصة

بما أن أهمّ ما يؤثر على حياة الإنسان مع الناس هو نوعية العلاقة التي بينه وبينهم، وبما أن أهمّ علاقة وأقربها للفرد هي علاقته بالجنس الآخر أو بما يقوم على الجنس، فإن تمييز أنواع العلاقات عموماً والعلاقات بين الجنسين خصوصاً يصبح من أهمّ ما ينبغي على الناس الاشتغال به والاختيار لأنفسهم.

بالنسبة للعلاقة بين المرأة والرجل فإن العلاقات تنقسم إلى ثلاثة أنواع كبرى بأحد الاعتبارات: علاقة قائمة على مبادلة المال بالجماع وهي العهر وهذه خارج نطاق نظرنا هنا. وعلاقة قائمة على الإكراه الاجتماعي وهي الزواج لأنه يكون مفروضاً بالقانون مباشرة أو غير مباشرة من قبل المجتمع الذي يقيّد العلاقة الجنسية بين الطرفين إن خرجت عن إطار الزواج أو يمنح امتيازات بشكل أو بآخر للمتزوجين ويحرم منها غير المتزوجين ومن أهمّ الامتيازات الاحترام العام فضلاً عن الامتيازات الأخرى بينما يعامل بالسوء والقسوة لفظاً أو فعلاً من يخرج عن هذا الإطار فالزواج قائم على الإكراه الاجتماعي في أساسه أو هذا أحدّ أهم عناصره إن لم يكن أهمّها. وعلاقة قائمة على الحرية وهي الصحبة التي تمتاز عن العهر من حيث أن تبادل الإرادة هو الرابط بين الطرفين، وتمتاز عن الزواج من حيث أن حرية الإرادة هي الباعث الأساسي عليها.

وقد رأينا أن الزواج بشكل عام علاقة مضرّة بالإنسان ويتفرّع عن ضررها أضرار كثيرة جدّاً، والمنفعة فيها ضئيلة ويمكن تحصيل أحسن منها بغير الزواج.

ثم رأينا أن الصحبة بشكل عام هي العلاقة الإنسانية الوحيدة التي يُعامَل الإنسان فيها كإنسان ولأنّه إنسان، وليس شيئاً يُشترى بالمال كالعهر والزواج أيضاً، وليس شيئاً يُستغَلّ لصالح طبقات اجتماعية معينة أو للمجتمع بشكل عام أيا كان معنى ذلك على التحقيق. فالعهر يجعل الإنسان سلعة، والزواج يجعل الإنسان مادّة، لكن الصحبة هي التي تُبقي الإنسان إنساناً حتى إن افترق الأصحاب فإن افتراقهم أفضل من اتصال أهل العهر وأهل الزواج. اللهم قد بلّغت، اللهم فاشهد !

....